SIEGFRIED SCHULZ

Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium

SIEGFRIED SCHULZ

Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium

Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1957

Vorwort

Die Anfänge dieser Untersuchung reichen in meine Tübinger Studentenzeit zurück, in der ich mit der Inangriffnahme der von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen für das Studienjahr 1951/52 ausgeschriebenen Preisarbeit „Die Menschensohnsprüche und die Menschensohnüberlieferung im Johannesevangelium“ den ersten Grundstein für die vorliegende Arbeit legte. Herrn Professor D. Otto Michel danke ich für alles, was ich damals bei ihm in Vorlesungen, Seminaren und vor allem in persönlichen Gesprächen lernen durfte.

Die hier veröffentlichte Arbeit geht auf die Dissertation „Studien zur Menschensohn-Christologie im Neuen Testament“, Kiel 1953 zurück. Herr Professor D. Heinz-Dietrich Wendland hat seinerzeit in Kiel durch die Anregung zu der Promotion und seine stets entgegenkommende Teilnahme und Hilfe meine Arbeit bis zur Drucklegung gefördert.

Diese Dissertation wurde dann für den Druck umgearbeitet, wobei es sich vor allem darum handelte, die sehr zahlreiche und zT nicht ohne weiteres zugängliche, ausländische Literatur einzuarbeiten. Ohne einen längeren Aufenthalt an den Universitätsbibliotheken von Kopenhagen und Lund wäre mir diese Einarbeitung kaum möglich gewesen. Herr Professor D. Gerhard Friedrich hat durch seine Unterstützung, durch zahlreiche kritische wie ergänzende Anregungen, Bemerkungen und Hinweise in persönlichen Gesprächen ganz entscheidend die Gestalt der Arbeit, wie sie nun vorliegt, bestimmt.

Herr Professor D. Philipp Vielhauer überließ mir in freundlicher Weise seine Habilitationsschrift, während Herr Professor Dr. William David Davies, Princeton University New York, der im Sommersemester 1956 in Erlangen weilte, die Güte hatte, mich auf zahlreiche Literatur hinzuweisen.

Ihnen allen — wie auch den Lehrern während meines Studiums — gilt deshalb mein tiefer und ehrerbietiger Dank.

Für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses schulde ich dem Universitätsbund der Universität Erlangen aufrichtigen Dank.

Herrn Vikar Johannes Schreiber zZt an der Evangelischen Akademie Tutzing danke ich sehr für das Mitlesen der Korrektur.

Erlangen, im Advent 1956 Siegfried Schulz

Inhalt

Vorwort 6
Abkürzungsverzeichnis 11
Literaturverzeichnis 13
Einführung 37

I. Teil

Methodengeschichtlicher Überblick und Grundlegung der themageschichtlichen Methode

A. Vorbemerkungen 39
B. Das johanneische Methodenbild 41
§ 1: Erfassung des methodengeschichtlichen Materials 41
I. Die historische Rückschau 41
1. Die Conjecturalkritik 41
2. Die Umstellungen 41
a) Charakterisierung 41 — b) Die beiden Typen 42 — c) Bedeutung 42
3. Die Religionsgeschichte 43
a) Allgemeines 43 — b) Arten der Vergleichung 43 — c) Auswertung 47 — d) Ergebnis 47
4. Die Teilungen 48
a) Anfänge 48 — b) Charakterisierung 49 — c) Grenze der Methode 51
5. Die Stilstatistik 51
a) Überblick 51 — b) Mittel 54 — c) Möglichkeiten der Auswertung 54 — d) Ergebnis 58
6. Die Textkritik 59
7. Die Begriffsgeschichte 59
a) Allgemeines 59 — b) Art der Methodenführung 61 — c) Durchführung 61
8. Die Literarkritik 62
a) Geschichtsüberblick 62 — b) Art der Einsätze 64 — c) Auswertung 65 — d) Ergebnis 67
9. Die Rhythmenkritik 68
a) Allgemeines 68 — b) Religionsgeschichtliche Ausgangspunkte 68 — c) Rhythmische Differenzierung 69 — d) Auswertung 70 — e) Zusammenfassung 71
10. Die Traditionsgeschichte 72
a) Einleitung 72 — b) Arten des Einsatzes 74 — c) Ergebnis 74

11. Die Formgeschichte 75
a) Charakterisierung 75 — b) Ihre Lösung des johanneischen Problems 76 — c) Eigentliche Bedeutung 76
12. Die Schallanalyse 76
a) Geschichtsüberblick 76 — b) Mittel 77 — c) Auswertung 78
13. Die Vokabelstatistik 79
II. Die graphische Darstellung des Methodenbildes 80
III. Ergebnis 81
§ 2: Sichtung und Auswertung 81
I. Die Tendenz der Methodengeschichte 81
II. Die Struktur der Überlieferung 82
III. Die methodengeschichtliche Reduktion 83
C. Darlegung der themageschichtlichen Methode 85
§ 1: Analogien der Themageschichte 85
§ 2: Charakterisierung der Themageschichte 87
§ 3: Ihre methodengeschichtliche Einordnung 93
D. Zusammenfassung der Ergebnisse 94

II. Teil

Vollzug der themageschichtlichen Analysen

A. Die Menschensohn-Thematradition 96
§ 1: Einleitung 96
§ 2: Analyse und Auslegung der Einzellogien 97
I. Joh 1,51 97
1. Der Traditionsnachweis 98
2. Allgemeine Charakteristik 99
3. Die Deutungsmöglichkeiten 100
4. Die Exegese 102
5. Der historische Ursprung 103
II. Joh 3,13—15 104
1. Die Analyse 104
2. Exegese von V 13 105
3. Exegese von V 14 106
III. Joh 5,27—29 109
1. Allgemeine Charakteristik 109
2. Auslegung von V 27 111
3. Auslegung von V 28f 113

IV. Joh 6,27 und 53 115
1. Erklärung von V 27 115
2. Erklärung von V 53 115
3. Ergebnis 116
V. Joh 6,62 117
VI. Joh 8,28 118
VII. Joh 12,23 119
VIII. Joh 12,34 119
IX. Joh 13,31 f 120
1. Charakterisierung 120
2. Auslegung von V 31 f 121
§ 3: Ergebnis 122
B. Die Sohn-Thematradition 124
§ 1: Das Problem 124
§ 2: Analyse und Auslegung der Einzelsprüche 125
I. Joh 3,35 f 125
1. Einleitung 125
2. Zur Exegese der Verse 35 f 126
II. Joh 5,19—23 und 25—26 128
1. Charakterisierung 128
2. Analyse und Auslegung 128
a) V 19: 128 — b) V 20: 130 — c) V 21: 131 — d) V 22 f: 132 — e) V 25: 133 — f) V 26: 135 g) Ergebnis: 135
3. Der Zusammenhang der christologischen Rede 5,19—30 135
III. Joh 3,16 140
1. Exegese 140
2. Unterschied zu 3,35 f und 5,19 ff 140
§ 3: Ergebnis 141
C. Die Paraklet-Thematradition 142
§ 1: Vorbemerkungen 142
§ 2: Untersuchung und Auslegung der Parakletsprüche 143
I. Der Traditionsnachweis 143
1. Joh 14,15—17 143
2. Joh 14,25 und 26 145
3. Joh 15,26 146
4. Joh 16,4b—11 147
5. Joh 16,12—15 148

II. Die inhaltliche Geschlossenheit der Logien 149
III. Die religionsgeschichtlich-kritische Fragestellung 151
1. Der Fürsprecher 151
2. Der Messias 152
3. Der Helfer 152
4. Der Menschensohn 153
5. Der Vorläufer 155
§ 3: Ergebnis 157

D. Die Wiederkunft-Thematradition 158
§ 1: Einleitende Bemerkungen 158
§ 2: Die Erfassung und Auslegung der Wiederkunftsprüche 159
I. Joh 14,1—3 159
1. Beurteilung 159
2. Auslegung 161
II. Joh 14,18—23 164
1. Analyse 164
2. Exegese 165
III. Joh 14,27—28 167
IV. Joh 16,16.20—23a 168
1. Charakterisierung 168
2. Erklärung 170
§ 3: Ergebnis 171

E. Zusammenfassung der Ergebnisse 173

III. Teil

Themageschichtliche Vergleiche

A. Die Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition und die joh Abschiedsrede 177
B. Zusammenfassende Charakterisierung der bisherigen Thematraditionen 179
C. Ausblick 180

Abkürzungsverzeichnis

a) Biblische Bücher, Pseudepigraphen, Apokryphen und anderes

Gen = Genesis, Ex = Exodus, Nu, Dtn = Deuteronomium, Ps, Spr = Sprüche, Jes, Jer, Dan, Makk, Tob.

Bar Apok, äth Hen, slav Hen, Ass Mos, Test XII, 4. Esr, Jub, Od Sal.

Mt, Mk, Lk, Joh, AG, Rm, Kr, Gl, Eph, Php, Kl, Ths, 1. 2. Tm, Tt, Phm, Hb, Jk, Pt, 1. 2. 3. Joh, Jd, Apk.

b) Zeitschriften, Lexika, Sammelwerke

AThR	Anglican Theological Review	Evanston
ChrW	Die Christliche Welt	Marburg
DLZ	Deutsche Literaturzeitung	Berlin
DTh	Deutsche Theologie	Stuttgart
EvTh	Evangelische Theologie	München
Exp	The Expositor	London
ExpT	The Expository Times	Edinburgh
FRL	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	Göttingen
HThR	The Harvard Theological Review	Cambridge
HThSt	Harvard Theological Studies	Cambridge
ICC	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament	Edinburgh
JBL	Journal of Biblical Literature	Philadelphia
JThSt	Journal of Theologial Studies	London
KD	Kerygma und Dogma	Göttingen
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift	Erlangen u Leipzig
NTD	Neues Testament Deutsch	Göttingen
NTSt	New Testament Studies	Cambridge
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung	Leipzig
RB	Revue Biblique	Paris
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart	Tübingen ² 1927ff
RHPh	Revue d'Historie et de Philosophie religieuses	Strasbourg
RPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques	Paris
RSR	Recherches de Science Religieuse	Paris
RTh	Revue Thomiste	Paris
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie	Lausanne
RThQuR	Revue de Théologie et des Questions Religieuses	Montauban
SAB	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.	Berlin
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.	Heidelberg
SAW	Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.	Wien
SO	Symbolae Osloensis	Oslo
ThB	Theologische Blätter	Leipzig

ThLZ	Theologische Literaturzeitung	Leipzig
ThQu	Theologische Quartalschrift	Tübingen
ThR	Theologische Rundschau	Tübingen
ThRev	Theologische Revue	Münster
ThSt	Theologische Studien	Zürich
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken	Gotha
ThZ	Theologische Zeitschrift	Basel
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte	Gotha
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie	Innsbruck
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft	Gießen
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte	Marburg
ZsTh	Zeitschrift für systematische Theologie	Gütersloh
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche	Tübingen
ZWTh	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie	Jena
ZZ	Zwischen den Zeiten	München

c) Andere Abkürzungen

aaO	am angegebenen Ort
Anm	Anmerkung
Ap(p)	Apostel (Plural)
atlich	alttestamentlich
Bau Joh	W. Bauer, Das Johannes-evangelium
Bu Joh	R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes
bzw	beziehungsweise
dh	das heißt
dsAr	dieser Arbeit
Diss	Dissertation
ebd	ebenda
Ev(v)	Evangelium (Plural)
Evglst	Evangelist
f (ff)	folgend(e)
Fasc	Fascikel
gr	griechisch
hbr	hebräisch
hrsg	herausgegeben
Joh	Johannes
joh	johanneisch
Joh-Ev	Johannes-Evangelium
Kap(p)	Kapitel (Plural)
Kom(m)	Kommentar(e)
mE	meines Erachtens
NF	Neue Folge
NT	Neues Testament
ntlich	neutestamentlich
S	Seite
Syn	Synoptiker
syn	synoptisch
ThWb	Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament
u	und
ua	und anderes
uam	und anderes mehr
usw	und so weiter
V(v)	Vers (e)
Vf	Verfasser
vgl	vergleiche
Vol	Volume
zB	zum Beispiel
Zshg	Zusammenhang
zSt	zur Stelle
zT	zum Teil

Literaturverzeichnis

Die Anzahl der Literaturhinweise ließ es notwendig und sachgemäß erscheinen, bestimmte Zitationsarten einzuführen, um einmal die Übersichtlichkeit der Anmerkungstexte für den Leser zu erhöhen und um zum anderen Platz zu sparen. Außerdem sollte auf diese Weise die „a. a. O."-Zitierung bis auf ein Minimum eingeschränkt werden, um dadurch dem Leser das mühsame und auch zeitraubende Suchen und Blättern zu ersparen.

Für die Art der Zitierung in der vorliegenden Untersuchung gelten im einzelnen folgende Regeln:

1. Bei einem einmaligen Vorkommen eines Autors mit nur einem Buchtitel im Literaturverzeichnis wird nur der Verfassername mit der betreffenden Seitenzahl zitiert; zB: Schaefer 115.

2. Werden mehrere Werke desselben Autors genannt, so ist dem Verfassernamen ein Stichwort aus dem betreffenden Buchtitel beigefügt; zB: Dibelius Evangelien 89.

3. Kommen zwei (bzw mehrere) gleichnamige Autoren vor, von denen jeweils nur ein Werk aufgenommen und verarbeitet ist, wird vor den Verfassernamen der Anfangsbuchstabe des Vornamens gesetzt; zB: E. Meyer 234 u A. Meyer 112.

4. Wenn nun endlich zwei (bzw mehrere) gleichnamige Autoren zitiert werden, von denen mehrere Werke im folgenden angeführt sind, so erscheinen der Anfangsbuchstabe des Vornamens, der Verfassername und das Stichwort des Buchtitels; zB: G. Kittel Probleme 34, H. Kittel Herrlichkeit 58.

5. Römische Ziffern deuten grundsätzlich die Bandzahl an.

6. Die Zahl (bzw Zahlen) hinter dem Komma von arabischen Ziffern bezieht sich auf die Anmerkung; zB: 158, 15; eine Ausnahme bilden lediglich die Zitierungen des ThWb. In diesem Falle bezieht sich die Zahl (bzw Zahlen) hinter dem Komma auf die betreffende Zeile.

7. Für weitere Abkürzungen siehe das Abkürzungsverzeichnis.

Aalen, S., Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

Abbott, E. A., Johannine Vocabulary, London 1905.

—, Johannine Grammar, London 1906.

Aberle, M. v., Einleitung in das AT, hrsg von P. Schanz, Freiburg 1877.

—, Über den Zweck des Johannesevangeliums, ThQu 43 (1861) 37—94.

Aebert, B., Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, Diss Würzburg 1936.

Albertz, M., Die Botschaft des Neuen Testaments. 1. Bd.: Die Entstehung der Botschaft. 1. Halbband: Die Entstehung des Evangeliums, Zürich 1947.

D' Alma, J., Philon d' Alexandrie et le Quatrième Évangile, Paris 1910.

Althaus, P., Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh[5] 1949.

Ammon, C. F. v., Docetur, Johannem, evangelii auctorem, ab editore huius libri fuisse diversum, Erlangen 1811.

Andersen, A., Zu Joh 6, 51bff, ZNTW 9 (1908) 163f.

Andrews, H. T., The Structure of the Prologue to the Fourth Gospel, Exp 8 (1934).

Appel, H., Die Echtheit des Johannesevangeliums mit besonderer Berücksichtigung der neuesten kritischen Forschungen, Leipzig 1915.

—, Einleitung in das NT, Leipzig und Erlangen 1922.

Asting, R., „Parakleten" I Johannesevangeliet. Avhandlinger til den eksegetiske forening „Syvstjernen's" 60-årsjubileum, Teologi Og Kirkeliv, Oslo (1931) 85—98.

Bacon, B. W., The Displacement of John XIV, JBL 13 (1894) 64—76.
—, An Intoduction to the NT, New York 1900.
—, The Fourth Gospel in research and debate, London und Leipzig 1910.
—, The "Other" Comforter, Exp 14 (1917) 274—282.
—, The Gospel of the Hellenists, New York 1933.
Baldensperger, W., Besprechung von J. Réville, Le Quatrième Évangile, in: DLZ 23 (1902) 5—8.
—, Besprechung von H. T. Purchas, Johannine problems and modern needs, in: ThLZ 28 (1903) 230—235.
Ballenstedt, H. Chr., Philo und Johannes oder neue philosophisch-kritische Untersuchung des Logos beim Johannes nach dem Philo nebst einer Erklärung und Übersetzung des 1. Briefes Johannes aus der geweiheten Sprache der Hierophanten, Braunschweig 1802.
Barackman, P. F., The Gospel According To John, Interpretation VI (1952) 63—78.
Barrett, C. K., The Holy Spirit in the Fourth Gospel, JThST New Series 1 (1950) 1—15.
—, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1954.
—, The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1955.
Barth, F., Einleitung in das NT, Gütersloh 1908.
Barth, M., Die Methode von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments", ThZ 11 (1955) 1—27.
Bartsch, H. W., Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2,44, Diss Gütersloh 1940.
Bate, H. N., The "shorter text" of Luke 22, 15—20, JThSt 28 (1927) 362—368.
Bauer, B., Kritik der Evangelien, Berlin I (1850).
Bauer, W., Johannesevangelium und Johannesbriefe, ThR NF 1 (1929) 135—160.
—, Das Johannesevangelium, Handbuch zum Neuen Testament hrsg von H. Lietzmann 6, Tübingen [3] 1933.
—, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin [4] 1952.
Bauernfeind, O., Die literarische Form des Evangeliums, Greifswald 1915.
—, Die Apostelgeschichte, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 5, Leipzig 1939.
Baumgartner, W., Ein Vierteljahrhundert Danielforschung, ThR NF 11 (1939) 59—83; 125—144; 201—228.
—, Der heutige Stand der Mandäerfrage, ThZ 6 (1950) 401—410.
—, Der palästinische Handschriftenfund, ThR NF 19 (1951) 97—154.
Baur, F. Chr., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847.
—, Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ZWTh 3 (1860) 274—293.
—, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, in: Bibliothek theologischer Klassiker 45, 1. u. 2. Teil, Gotha 1892.
Becker, A., Über die Komposition des Johannesevangeliums, ThStKr 62 (1889) 117—140.
Becker, H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, FRL NF 50, hrsg von R. Bultmann, Göttingen 1956.
Behm, J., Die Johanneische Christologie als Abschluß der Christologie des Neuen Testaments, NKZ 41 (1930) 577—601.
—, Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Johannesevangeliums, ThLZ 73 (1948) 21—30.
—, Einleitung in das NT, 9. Auflage bearbeitet von P. Feine, Heidelberg 1950.
Belser, J. E., Das Evangelium des Heiligen Johannes, Freiburg 1905.
—, Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung, ThQu 93 (1911) 404—449; 568—614.
—, Textkritische Untersuchung zum Johannesevangelium, ThQu 94 (1912) 32—58.
Bengel, J. A., Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, saulubritas sensuum coelestium indicatur, Stuttgart [8] 1887.

Benoit, P., Le récit de la Cène dans Lc. XXII, 15—20. Étude de critique textuelle et littéraire, RB 48 (1939) 357—393.
Bentzen, A., Daniel, in: Handbuch zum AT 19, Tübingen 1937.
—, Messias, Moses redivivus, Menschensohn. Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung, in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 17, Zürich 1948.
Bernard, J. H., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, edited by M. Neile, ICC 28, 1928.
Berrouard, M.-F., Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo., 16,8—11), RPhTh 33 (1949) 361—389.
Bert, G., Das Evangelium des Johannes. Versuch einer Lösung seines Grundproblems, Gütersloh 1922.
Bertholdt, L., Historischkritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments, 3. Teil, Erlangen 1813.
Bertling, Eine Transposition im Evangelium Johannis, ThStKr 53 (1880) 351—353.
Bertram, G., Geschichte der synoptischen Tradition, ThB 1 (1922) 9—13.
—, Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung, ThB 2 (1923) 5—36.
—, Glaube und Geschichte, das Problem der Entstehung des Christentums in formgeschichtlicher Beleuchtung, ThB 6 (1927) 162—169.
—, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927.
—, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung, in: Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 134, Tübingen 1928.
Beyschlag, W., Die Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866.
—, Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des 4. Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule, Gotha 1876.
—, Zur johanneischen Frage, ThStKr 48 (1876) 235—287; 413—479.
—, Das Leben Jesu I, Halle [4] 1885.
—, Neutestamentliche Theologie oder Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen I, Halle 1891.
Bieler, L., *Θειος Ανηρ*. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I, Wien 1935; II, Wien 1936.
Bietenhard, H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, in: Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 2, Tübingen 1951.
Bielmeyer, K., Die apostolischen Väter, in: Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, 1. Teil, 1. Heft, Tübingen 1924.
Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford [2] 1954.
Blaß, F., Evangelium Secundum Johannem Cum Variae Lectionis Delectu, Leipzig 1902.
Blaß, F. — Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [9] 1954.
Blauert, H., Die Bedeutung der Zeit in der johanneischen Theologie. Eine Untersuchung an Hand von Joh 1—17 unter besonderer Berücksichtigung des literarischen Problems, Diss Tübingen 1954 (ungedruckt).
—, Selbstanzeige, in: ThLZ 79 (1954) 689.
Bleek, F., Beiträge zur Evangelienkritik, in: Beiträge zur Einleitung und Auslegung der heiligen Schrift I, Berlin 1846.
Bleek, J. F. — Mangold W., Einleitung in das Neue Testament, Berlin [4] 1886.
Blumenthal, M., Die Eigenart des johanneischen Erzählungsstiles, ThStKr NF 1 (1934/35) 204—212.
Boismard, M.-E., Le chapitre XXI de Saint Jean, RB 54 (1947) 473—502.
Bolland, G. J., Het Johannesevangelie in Zijnen oorsprong onderzocht, Batavia 1891.
Bornhäuser, K., Jesus und sein Kommen, NKZ 35 (1924) 337—354.
—, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 15, Gütersloh 1928.

Bornkamm, G., Besprechung von J. Sundwall, Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, in: Gnomon 12 (1936) 651—657.
—, Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: Festschrift Rudolf Bultmann, Stuttgart 1949.
Boulgakof, S., Le Paraclet. Traduit du russe par Constantin Androuikof, in: Les Religions 3, Paris 1946.
Bouma, C., De literarische vorm der Evangelien, Diss Amsterdam 1921.
Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, FRL 10, Göttingen 1907.
—, Ist das 4. Evangelium eine literarische Einheit?, ThR 12 (1909) 1—12; 39—64.
—, Johannesevangelium, RGG III, Tübingen (1912) 608—636.
—, Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der 1. Hälfte der Apostelgeschichte, ZNTW 15 (1914) 141—162.
—, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen [2] 1921.
Bousset, W. — Greßmann, H., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Handbuch zum NT hrsg von H. Lietzmann 21, Tübingen [3] 1926.
Bowen, C. R., The Fourth Gospel as Dramatic Material, JBL 49 (1930) 292—305.
Brandt, W., Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen, Jahrbücher für protestantische Theologie 17 (1892) 404—438; 575—603.
Braun, F.-M., La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean, RTh 51 (1951) 5—68.
Braun, H., Literar-Analyse und theologische Schichtung im 1. Johannes-Brief, ZThK 48 (1951) 262—292.
Bretschneider, C. Th., Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis, Apostoli Indole et Origine, Leipzig 1820.
—, Besprechung von Probabilia, in: Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1 (1821) 112—142 (ohne Verfasserangabe).
Brinkmann, B., Die ursprüngliche Ordnung des Johannesevangeliums, Gregorianum 20 (1939) 55—82; 563—569.
—, Nota ad quaestionem de ordine orginario in quarto evangelio, Gregorianum 22 (1941) 503—505.
Brockelmann, C., Lexicon Syriacum, Halle [2] 1828.
Bromboszcz, T., Die Einheit des Johannes-Evangeliums, Katowice 1927.
Brooke, A. E., A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles, ICC 39, 1912.
Broome, E. C., The Sources of the Fourth Gospel, JBL 63 (1944) 107—121.
Bruce, A. B., Apologetics, or, Christianity defensively stated, Edinburgh [2] 1893.
Bruder, C. H., Concordantiae Novi Thestamenti, Leipzig [5] 1900.
Brun, L., Die Gottesschau des Johanneischen Christus, SO 5 (1927).
—, Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum, ZsTh 14 (1937) 86—127.
Buber, M., Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950.
Büchsel, F., Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926.
—, Johannes und der hellenistische Synkretismus, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 16, Gütersloh 1928.
—, Besprechung von K. Bornhäuser, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, ThLZ 53 (1928) 583f.
—, Theologie des Neuen Testaments. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1935.
—, Emanuel Hirschs literarkritische Lösung der johanneischen Frage?, ThB 15 (1936) 143—152.
—, Die Hauptfragen der Synoptikerkritik, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 40, Gütersloh 1939.
—, Das Evangelium nach Johannes, NTD IV, Göttingen [4] 1946.
Bugge, F. W., Das Johannes-Evangelium. Deutsch von H. J. Bestmann, Stuttgart 1814.
Bultmann, R., Besprechung von E. Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion, ThLZ 41 (1916) 532—534.

Bultmann, R., Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in: Eucharisterion 2. Teil: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments, Göttingen 1923.
—, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNTW 24 (1925) 100—146.
—, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, Aus der Welt der Religion 4, Gießen 1925.
—, Analyse des 1. Johannesbriefes, in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927.
—, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, ZZ 6 (1928) 4—22.
—, Das Johannes-Evangelium in der neuesten Forschung, ChrW 41 (1927) 502—511.
—, Evangelien, gattungsgeschichtlich (formgeschichtlich), RGG II (1928) (1930) 418—422.
—, Untersuchungen zum Johannesevangelium B. *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*, ZNTW 29
—, Hirsch's Auslegung des Johannes-Evangeliums, EvTh 4 (1937) 115—142.
—, Johanneische Schriften und Gnosis, OLZ 43 (1940) 150—175.
—, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949.
—, Die kirchliche Redaktion des 1. Johannes-Briefes, in: In Memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951.
—, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953.
—, Das Evangelium des Johannes, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2, Göttingen [13] 1953.
—, The Interpretation of the Fourth Gospel, NTSt 1 (1954) 77—91.
—, Zur Johanneischen Tradition, ThLZ 80 (1955) 521—526.
Burney, C. F., The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922.
—, The Poetry of Our Lord, Oxford 1925.
Burrows, M., The Original Language of the Gospel of John, JBL 49 (1930) 95—139.
—, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery II, Fasc 2: Plates and Transscription of the Manual of Discipline, New Haven 1951.
Cadbury, H. J., The Style and Literary Method of Luke, HThSt 6 (1919) 1—72; 7 (1920) 73—205.
Carpenter, J. E., The Johannine Writings. A Study of the Apocalypse and the Fourth Gospel, London 1927.
Cerfaux, L., Gnose Préchrétienne Et Biblique, in: Dictionnaire de la Bible, Supplément 3, Paris (1938) 659—701.
—, Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean, in: Coniectanea Neotestamentica XI, Lund (1947) 15—25.
Charles, R. H., The Greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs, Oxford 1908.
—, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with introductions and crit. and explanatory notes of several books II, Oxford 1913.
—, A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John, ICC I + II, 1920.
Chastand, G., L'apôtre Jean et le IVe évangile. Etude de critique et d'histoire, Paris 1888.
Clarkson, M. E., Underneath The Last Discourse, AThR 23 (1951) 12—17.
Clemen, C., Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, Gießen 1904.
—, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909.
—, Die Entstehung des Johannesevangeliums, Halle 1912.
Cludius, H. H., Uransichten des Christentums nebst Untersuchungen über einige Bücher des Neuen Testaments, Altona 1808.
Colwell, E. C., The Greek of the Fourth Gospel. A study of its Aramaisms in the light of Hellenistic Greek, Chicago 1931.
Connick, C. M., The Dramatic Character of the Fourth Gospel, JBL 67 (1948) 159—169.
Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, in: Beiträge zur historischen Theologie 17, Tübingen 1954.
Corell, A., Consummatum est. Eskatalogi och Kyrka i Johannesevangeliet, Stockholm 1950.
Corssen, P., Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Leipzig 1896.

Corssen, P., Warum ist das 4. Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden?, ZNTW 2 (1901) 202—227.
—, Die Abschiedsreden Jesu in dem 4. Evangelium, ZNTW 8 (1907) 125—142.
Craig, C. T., Realized Eschatalogy, JBL 56 (1937) 17—26.
—, Sacramental interest in the Fourth Gospel, JBL 58 (1939) 31—41.
Credner, K. A., Einleitung in das Neue Testament, 1. Teil, Halle 1836.
—, Geschichte des neutestamentlichen Kanon, hrsg von G. Volkmar, Berlin 1860.
Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, Gotha [4] 1886.
—, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh [2] 1900.
—, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, hrsg von J. Kögel, Gotha [10] 1911.
Creutzig, H. E., Zur johanneischen Christologie, Luthertum 49 (1938) 214—222.
Croß, J. A., The Fourth Gospel, Exp 6 (1892) 127—131.
Cullmann, O., Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, ThSt 15 (1943).
—, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums, ThZ 4 (1948) 360—372.
—, Urchristentum und Gottesdienst, in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3, Zürich [2] 1950.
—, Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoclementinen, in: Neutestamentliche Studien für Rud. Bultmann. Beihefte zur ZNTW 21, Berlin 1954.
Dahl, N. A., Das Volk Gottes. Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941.
—, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KD 1 (1955) 104—132.
Dalman, G. H., Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, in: Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Berlin 1888.
—, Besprechung von C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, ThLZ 48 (1923) 7f.
Daniélou, J., Besprechung von H. Sahlin, Zur Typologie des Johannes-Evangeliums, Dieu Vivent 18 (1951) 152f.
Davis, G. M., The Humanity of Jesus in John, JBL 70 (1951) 105—112.
Dechent, H., Wer hat das 4. Evangelium verfaßt?, ThStKr 84 (1911) 446—461.
Deißmann, A., Licht vom Osten, Tübingen [4] 1923.
Delafosse, H., Le Quatrième Évangile traduction nouvelle avec introduction notes et commentaires, Paris 1925.
Delff, H., Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion, Leipzig [2] 1886.
—, Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth, Leipzig 1889.
—, Das 4. Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt, Husum 1890.
—, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums, Husum 1890.
—, Noch einmal das 4. Evangelium und seine Authentizität, ThStKr 65 (1892) 72—104.
Delling, G., Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen 1952.
Dibelius, M., Besprechung von C. Clemen, Die Entstehung des Joh-Ev, DLZ 34a (1913) 661—665.
—, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
—, Joh 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, in: Festgabe für A. Deißmann, Tübingen 1927.
—, The Structure and Literary Character of the Gospels, HThR 20 (1927) 151—170.
—, Christologie I Christologie des Urchristentums, RGG I (1927) 1592—1607.
—, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, in: Handbuch zum Neuen Testament, hrsg von H. Lietzmann 12, Tübingen [3] 1927.
—, Johannesevangelium, RGG III (1929) 349—363.
—, Kultgeschichtliche Methode, RGG III (1929) 1338.
—, Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR NF 1 (1929) 185—215.

Dibelius, M., Zur Formgeschichte des Neuen Testaments, ThR NF 3 (1931) 207—242.
—, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ² 1933.
—, Ein neuer Kommentar zum Johannesevangelium (Besprechung von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes), ThLZ 67 (1942) 257—264.
—, Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannes-Evangeliums, in: Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953.
Dinkler, E., Bibelautorität und Bibelkritik, ZThK 47 (1950) 70—93.
Dobschütz, E. v., Johanneische Studien I, ZNTW 8 (1907) 1—8.
—, The Eschatology of the Gospels, Exp 9 (1910) 97—113; 193—209; 333—347; 398—417.
—, Zur Eschatologie der Evangelien, ThStKr 84 (1911) 1—20.
—, Zum Charakter des 4. Evangeliums, ZNTW 28 (1929) 161—177.
—, Die fünf Sinne im Neuen Testament, JBL 48 (1929) 378—411.
Dodd, C. H., The Background of the Fourth Gospel, in: Bulletin of the John Rylands Library Manchester 19 (1935) 329—343.
—, The Johannine Epistles, in: The Moffatt New Testament Commentary, London 1947.
—, Le Kerygma apostolique dans le quatrième évangile, RHPh 31 (1951) 265—274.
—, Die Grundlagen der christlichen Theologie, EvTh 12 (1952/53) 443—455.
—, The Interpretation of the Fourth Gospel, London ² 1954.
Dräseke, J., Johanneische Bedenken, NKZ 9 (1898) 579—604.
—, Das Johannesevangelium bei Celsius, NKZ 9 (1898) 139—155.
Drews, A., Die Christusmythe, Jena 1910.
—, Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, Jena 1924.
Dupont, D. J., Essais Sur La Christologie De Saint Jean, Bruges 1951.
Durand, A., Évangile selon Saint Jean, Verbum Salutis IV, Paris 1927.
Ebrard, A., Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, Frankfurt/M. ³ 1868.
Eck, S., Der Verfasser des Johannes-Evangeliums, Preußische Jahrbücher 94 (1898) 25—45.
Eckermann, J. Chr. R., Über die eigentlich sicheren Gründe des Glaubens an die Haupttatsachen der Geschichte Jesu, und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte, Theologische Beiträge V 2, Altona 1796.
Eisler, R., Das letzte Abendmahl, ZNTW 24 (1925) 161—192.
—, Das Rätsel des Johannesevangeliums, Eranos-Jahrbuch 3 (1935) 323—511.
Engnell, I., Besprechung von E. Sjöberg, Menschensohn, Bibliotheka Orientalis VIII (1951) 187—192.
Erbes, C., Der Apostel Johannes und der Jünger, welcher an der Brust des Herrn lag, ZKG 33 (1912) 159—239.
Euler, K. F., Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 14, Stuttgart-Berlin 1934.
Evanson, E., The dissonance of the Four generally received Evangelists, and the Evidence of their respective Authenticity examined, Ipswich 1792.
Ewald, H., Ursprung und Wesen der Evangelien, Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft 5 (1853) 178—207.
—, Die Johanneischen Schriften Übersetzt und Erklärt I: Des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben, Göttingen 1861.
—, Über die neuesten Zweifel an der vollen Echtheit des Johannesevangeliums, in: Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft 12 (1865) 212—224.
—, Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung, Leipzig 1890.
—, Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien, Erlangen und Leipzig 1897.
Eysinga, G. A. van den Bergh van, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, FRL 4, Göttingen ² 1909.
Faber, G., Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht, in: Untersuchungen zum NT 4, Leipzig 1913.
Fascher, E., Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems, in: Beihefte zur neutestamentlichen Wissenschaft 2, Gießen 1924.

Fascher, E., Joh 16,32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums, ZNTW 39 (1940) 171—230.
—, Zur Auslegung von Joh 10,17—18. Eine Studie, DTh 8 (1941) 37—66.
—, Ich bin die Tür. Eine Studie zu Joh 10,1—18, DTh 9 (1942) 33—57.
—, Textgeschichte als hermeneutisches Problem, Halle 1953.
—, Theologische Beobachtungen zu δεῖ, in: Neutestamentliche Studien für Rud. Bultmann. Beihefte zur ZNTW 21, Berlin 1954.
Faulhaber, D., Das Johannes-Evangelium und die Kirche, Diss Kassel 1938.
Faure, A., Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNTW 21 (1922) 99—121.
Feine, P., Theologie des Neuen Testaments, Berlin [8] 1951.
Fiebig, P., Die Mekhilta und das Johannes-Evangelium, *ΑΓΓΕΛΟΣ* I, Leipzig (1925) 57—59.
Firor, W. M., Fulfilment of Promise, Interpretation 7 (1953) 299—314.
Flowers, H. J., Mark as a source for the Fourth Gospel, JBL 46 (1927) 207—236.
Foerster, W., Die Erlösungshoffnung des Spätjudentums, Morgenland 28 (1930).
Fotheringham, R., John 14,1, ExpT 21 (1909/10).
Franke, A. H., Das alte Testament bei Johannes, Göttingen 1885.
Frankfort, H., Kingship and the Gods, Chicago 1948.
Frey, J., Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus, Dorpat 1911.
Frey, J.-B., Le concept de „vie" dans l'Évangile de St. Jean, Biblica I (1920) 37—58.
Freytag, G. A., Symphonie der Evangelien, Neu-Ruppin 1863.
—, Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, mit Bezugnahme auf Lehre und Cultus kritisch beleuchtet für gebildete Protestanten, insonderheit für die kirchlichen Vertreter der Gemeinden, Berlin 1861.
Fridrichsen, A., Jesu avskedstal i fjärde evangeliet, in: Svensk Exegetisk Årsbok 3 (1938) 1—16.
Frommann, K., Über die Echtheit und Integrität des Evangeliums Johannis mit besonderer Rücksicht auf Weiße's evangelische Geschichte, ThStKr 13 (1840) 853—930.
Fuchs, E., Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954.
Fuller, R. H., The Mission and Achievement of Jesus. Studies In Biblical Theology 12, London 1954.
Gächter, P., Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu, ZKTh 58 (1934) 155—207.
—, Die Form der Eucharistischen Rede Jesu, ZKTh 59 (1935) 420—441.
—, Strophen im Johannesevangelium, ZKTh 60 (1936) 99—120; 402—423.
—, Rezension über Ruckstuhl Einheit, ZKTh 74 (1952) 97—100.
Gall, F. v., *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, in: Religionswissenschaftliche Bibliothek 7, Heidelberg 1926.
Gamble, J., The Philosophy of the Fourth Gospel, Exp 4 (1925) 50—59.
Garbe, R., Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, Tübingen 1914.
Gardener, P., The Ephesian Gospel, London 1915.
Gardner-Smith, P., Saint John and the Synoptic Gospels, Cambridge 1938.
Garvie, A. E., The judgement in the Fourth Gospel, Exp 11 (1916) 46—55.
Gaugler, E., Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften, Diss Bern 1925.
—, Das Christus-Zeugnis im 4. Evangelium, in: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche. Beiheft zur evangelischen Theologie 2, München 1936.
Gebhardt, O. v., Besprechung von W. C. van Manen, Conjecturaal-kritiek, toegepast op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments, Haarlem 1880 und W. H. van de Sande Bakhuyzen, Over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments, Haarlem 1880, ThLZ 6 (1881) 540—543.
—, Besprechung von S. S. de Koe, De Conjecturaal-kritiek en het Evangelie naar Johannes, Utrecht 1883, ThLZ 10 (1885) 1—4.
Gfrörer, A., Kritische Geschichte des Urchristentums. III: Das Heiligtum und die Wahrheit, Stuttgart 1838.

Giblet, J., De missione Spiritus Paracleti secundum Joa. XVI, 5—15, in: Collectanea Mechliniensia 37 (1952) 253f.
Gleiß, C., Beiträge zu der Frage nach der Entstehung und dem Zweck des Johannes-Evangeliums, NKZ 18 (1907) 470—498; 548—591; 632—688.
Gloege, G., Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie, Luthertum 5, Berlin 1952.
Godet, F., Kommentar zu dem Evangelium des Johannes. 2. Teil: Die Exegese. Deutsch von: E. R. Wunderlich und C. Schmid, Hannover [3] 1892.
Goebel, S., Die Reden unseres Herrn nach Johannes im Grundtext ausgelegt I, Gütersloh 1906; II Gütersloh 1910.
Goguel, M., La Notion Johannique de L'Esprit et Ses Antécédents Historiques, Paris 1902.
—, Les Sources des récits du quatrième Évangile sur Jean-Baptiste, RThQuR 20 (1911) 12—44.
—, Jean Baptiste, Paris 1928.
—, Paulinisme et Johannisme, RHPh 10 (1930) 504—526; 11 (1931) 1—19; 11 (1931) 129—156.
Goodwin, Ch., How did John treat his sources?, JBL 73 (1954) 61—75.
Goppelt, L., Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 43, Gütersloh 1939.
—, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 55, Gütersloh 1954.
Gourbillon, J.-G., La Parabole Du Serpent D'Airain Et La «Lacune» Du Ch. III De L'évangile Selon S. Jean, in: Vivre et Penser II, Paris (1942) 213—226.
Grant, R. M., The Origin of the Fourth Gospel, JBL 69 (1950) 305—322.
Grau, R. F., Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums II, Gütersloh 1871.
Gregory, C. R., Wellhausen und Johannes, in: Versuche und Entwürfe 3, Leipzig 1910.
Grill, J., Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums, I Tübingen und Leipzig 1902; II Tübingen 1923.
Grobel, K., Formgeschichte und Synoptische Quellenanalyse, FRL NF 35, Göttingen 1937.
Guardini, R., Jesus Christus. 2. Teil: Das Christusbild der Johanneischen Schriften, Würzburg 1940.
Guericke, H. E. F., Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, oder neutestamentliche Isagogik, Leipzig 1854.
Gulin, E. G., Die Freude im Neuen Testament, II. Teil: Das Johannes-Evangelium, in: Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XXVII 3, Helsinki 1936.
Gunkel, H., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRL 1, Göttingen 1903.
Gyllenberg, R., Die Anfänge der johanneischen Tradition, in: Neutestamentliche Studien für Rud. Bultmann. Beihefte zur ZNTW 21, Berlin 1954.
Haenlein, H. K. A., Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 3, Erlangen [2] 1809.
Harnack, A., Über das Verhältnis des Prologs des 4. Evangeliums zum ganzen Werk, ZThK 2 (1892) 189—231.
—, Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius I, in: Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius, II. Teil: Die Chronologie, Leipzig 1897.
—, Die Evangelien, Preußische Jahrbücher 115 (1904) 209—219.
—, Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes, SAB 1915.
—, Dogmengeschichte, in: Grundriß der Theologischen Wissenschaften 4. Teil, III, Tübingen [6] 1922.
—, Das „Wir" in den johanneischen Schriften, SAB 1923.
—, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950.
Harris, R., The Origin of the Prologue to St. John's Gospel, Exp 12 (1916) 147—160; 161—170; 314—320; 388—400; 415—426.
—, Testimonies, Part. II, Cambridge 1920.

Hartlich, Chr. — Sachs W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952.
Hase, K., Die Tübinger Schule. Ein Sendschreiben an Herrn Dr. Ferdinand Christian von Baur, Leipzig 1855.
—, Geschichte Jesu, Leipzig 1876.
Hastings, J., Paraclete, in: A Dictionary of the Bible III, Edinburgh (1900) 665—668.
Hatch, W. H., The meaning of John XVI, 8—11, HThSt 14 (1921) 103—105.
Hauff, Über die Komposition des johanneischen Evangeliums, ThStKr 19 (1846) 550—629.
Haupt, E., Wendts Stellung zur johanneischen Frage, ThStKr 66 (1893) 217—250.
Hauret, Ch., Les Adieux Du Seigneur. S. Jean XIII—XVII, Paris 1951.
Hausrath, A., Neutestamentliche Zeitgeschichte IV: Das apostolische Zeitalter, Heidelberg [2] 1877.
Haußleiter, J., Johanneische Studien. Beiträge zur Würdigung des 4. Evangeliums, Gütersloh 1928.
Hegermann, H., Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2,56, Gütersloh 1954.
Heigl, B., Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit, Freiburg 1916.
Heitmüller, W., Das Johannes-Evangelium. Die Schriften des Neuen Testaments 4, Göttingen [3] 1918.
Henderson, R. A., The Gospel of Fulfilment, London 1936.
Hengstenberg, E. W., Das Evangelium des heiligen Johannes, I Berlin 1861; II Berlin 1862; III Berlin 1863.
Hilgenfeld, A., Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.
—, Die Evangelien, nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, Leipzig 1854.
—, Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur, Jena 1855.
—, Die johanneischen Briefe, Theologische Jahrbücher 14 (1855) 471—526.
—, Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, ZWTh 2 (1859) 281—348.
—, Die johanneische Theologie und ihre neueste Beurteilung, ZWTh 6 (1863) 96—116; 214—228.
—, Hr. D. Riggenbach und das Johannes-Evangelium, ZWTh 10 (1867) 179—197.
—, Das Johannes-Evangelium und die neuesten Schriften von Hofstede de Groot, Keim und Scholten, ZWTh 11 (1868) 213—231.
—, Das Johannes-Evangelium nicht interpoliert, ZWTh 11 (1868) 434—455.
—, Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875.
—, Der Gnostizismus, ZWTh 33 (1890) 1—63.
—, Besprechung von Delff, Das 4. Evangelium, ZWTh 34 (1891) 116ff.
—, Der Antijudaismus des Johannes-Evangeliums, ZWTh 36 (1893) 507—517.
—, Besprechung von P. Corssen, Monarchianische Prologe, ZWTh 40 (1897) 471ff.
—, Altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien, ZWTh 40 (1897) 432—444.
—, Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu, ZWTh 43 (1900) 1—61.
—, Das Johannes-Evangelium und seine neuesten Kritiker, ZWTh 47 (1904) 21—56.
Hillmann, W., Wege zur neutestamentlichen Theologie, Wissenschaft und Weisheit 15 (1952).
Hirsch, E., Studien zum 4. Evangelium, in: Beiträge zur historischen Theologie 11, Tübingen 1936.
—, Das 4. Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936.
—, Stilkritik und Literaranalyse im 4. Evangelium, ZNTW 43 (1950/51) 128—143.
—, Geschichte der neueren Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens V, Gütersloh 1954.

Hitzig, F., Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung MASADA's im Jahre 72 nach Christus, Leipzig 1869.
Hoare, F. R., The Original Order and Chapters of St. John's Gospel, London 1944.
Hönig, W., Die Construktion des 4. Evangeliums, ZWTh 14 (1871) 535—566.
—, Beiträge zur Aufklärung über das 4. Evangelium, ZWTh 26 (1883) 216—234.
—, Beiträge zur Aufklärung über das 4. Evangelium, ZWTh 27 (1884) 85—125.
Hoffmann, G., Das Johannesevangelium als Alterswerk. Eine psychologische Untersuchung, in: Neutestamentliche Forschungen 1, Gütersloh 1933.
Holtzmann, Die Gnosis und das Johannes-Evangelium, in: Die Anfänge des Christentums, Berlin (1877) 112—134.
Holtzmann, H., Revue über die Stellung der heutigen Theologie zum Johannes-Evangelium, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 30 (1883) 102—110; 127—135.
—, Besprechung von G. Chastand, L'apôtre Jean et le IVe évangile, ThLZ 13 (1888) 446f.
—, Besprechung von Delff, Das 4. Evangelium und Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums, ThLZ 15 (1890) 588f.
—, Der Logos und der eingeborene Gottessohn im 4. Evangelium, ZWTh 36 (1893) I 385—407.
—, Hugo Delff und das vierte Evangelium, ZWTh 36 (1893) II 503—507.
—, Unordnungen und Umordnungen im 4. Evangelium, ZNTW 3 (1902) 50—60.
Holtzmann, H. J., Lehrbuch der Historisch-Kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg [3] 1892.
—, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, in: Hand-Commentar zum Neuen Testament V, 3. Auflage von W. Bauer, Tübingen 1908.
—, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, in: Sammlung theologischer Lehrbücher I und II, Tübingen 1911.
Holtzmann, O., Das Johannesevangelium untersucht und erklärt, Darmstadt 1887.
Horst, G. K., Über einige anscheinende Widersprüche in dem Evangelium des Johannis, in Absicht auf den Logos oder das Höhere in Christo, in: Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange I 1, Magdeburg (1803).
—, Läßt sich die Echtheit des Johannes-Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift?, in: Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfang I 1, Magdeburg (1803) 47—118.
Hoskyns, E. C. und Davey, F. N., Das Rätsel des Neuen Testaments, Stuttgart 1938.
—, The Fourth Gospel, London 1947.
Howard, W. F., The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, London 1931.
—, The Father and the Son. An Exposition of John 5,19—29, Interpretation 4 (1950) 3—11.
Huber, H. H., Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium, Göttingen 1934.
Huby, J., De la Connaissance de foi dans Saint Jean, RSR 21 (1931) 385—421.
—, Le Discours De Jésus Après La Cène, Verbum Salutis, Paris 1932.
Hühn, E., Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament (= Die messianischen Weissagungen des israelisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert, 2. Teil), Tübingen 1900.
Jackson, H. L., The Fourth Gospel and some Recent German Criticism, Cambridge 1906.
—, The Problem of the Fourth Gospel, Cambridge 1918.
Jacobsen, A., Untersuchungen über das Johannesevangelium, Berlin 1884.
Jaeger, S., Der König des Reiches nach Johannes, in: Die siebente Eisenacher Konferenz, Bethel (1908) 165—192.
Iber, G., Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohnes im Neuen Testament, Diss Heidelberg 1953 (ungedruckt).
—, Selbstanzeige, in: ThLZ 80 (1955) 115f.
Jeremias, J., Die Berufung des Nathanael (Jo 1,45—51), Angelos 3, Leipzig (1930) 2—5.
—, Jesus als Weltvollender, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 33, Gütersloh 1930.

Jeremias, J., Besprechung von E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, ThB 19 (1940) 273—277.
—, Johanneische Literarkritik, ThB 20 (1941) 33—46.
—, Besprechung von E. Sjöberg, Der Menschensohn, ThLZ 74 (1949) 405f.
—, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [2] 1949.
—, Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum, in: Aux Sources de la tradition Chrétienne, Neuchatel 1950.
—, Joh 6,51c—58 — redaktionell?, ZNTW 44 (1952/53) 256f.
—, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [4] 1956.
Jeremias, Joh., Das Evangelium nach Johannes, Chemnitz und Leipzig 1931.
—, Das Evangelium nach Matthäus, Leipzig 1932.
—, Das apostolische Ursprung des 4. Evangeliums. Mit einer kurzgefaßten Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse, Leipzig 1932.
—, Die vier Stimmen im 4. Evangelium, Herrnhut 1934.
—, In der Werkstätte des neutestamentlichen Schrifttums. Eine rhythmisch-statistische Untersuchung zugleich ein Befund über die Ergebnisse der Ed. Sievers'schen Klangforschung, Leipzig 1936.
Immer, A., Theologie des Neuen Testaments, Bern 1877.
Johannsson, N., Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in alttestamentlicher Religion, im Spätjudentum und Urchristentum, Lund 1940.
Ipsen, G. — Karg, F., Schallanalytische Versuche. Eine Einführung in die Schallanalyse, in: Germanische Bibliothek 24, Heidelberg 1928.
Jülicher, A. — Fascher, E., Einleitung in das Neue Testament, Tübingen [7] 1931.
Kähler, M., Das Gewissen. Ethische Untersuchung, Halle 1878.
Käsemann, E., Besprechung von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, in: Verkündigung und Forschung 3, Theologischer Jahresbericht 1942/46, München (1947) 182—201.
—, Eine urchristliche Taufliturgie, in: Festschrift Rudolf Bultmann, Stuttgart 1949.
—, Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland, in: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. Beiträge zur evangelischen Theologie 15, München 1952.
Kattenbusch, F., Das Messiastum Jesu, ZNTW 12 (1911) 270—286.
Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II: Die Pseudepigraphen, Tübingen 1900.
Keil, C. F., Commentar über das Evangelium des Johannes, Leipzig 1881.
Kenyon, F. G., Der Text der griechischen Bibel. Übersetzt von H. Bolewski, Göttingen 1952.
Keppler, P., Das Johannes-Evangelium und das Ende des christlichen Jahrhunderts, Rottenburg 1883.
Keppler, P. W. v., Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Jo Kap 14—17) Freiburg, 2. u. 3. Auflage bearbeitet von S. Weber, 1914.
Kittel, G., Die Schallanalyse und das Neue Testament, Theologisches Literaturblatt 43 (1922) 1—8; 17—22; 289—291.
—, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums, Stuttgart 1926.
—, Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus, Stuttgart 1926.
—, Eduard Sievers' schallanalytische Arbeiten zum NT, ZNTW 30 (1931) 35—49.
—, אִזְדְּקֵף = ὑψωθῆναι = gekreuzigt werden. Zur angeblichen antiochenischen Herkunft des Vierten Evangelisten, ZNTW 35 (1936) 282—285.
—, Lexicographia Sacra, DTh 5 (1938) 91—109.
Kittel, H., Die Herrlichkeit Gottes, Beihefte zur ZNTW 16, Gießen 1934.
Klöpper, A., Das 21. Capitel des 4. Evangeliums, ZWTh 42 (1899) 337—381.
Köhler, H., Von der Welt zum Himmelreich, oder die johanneische Darstellung des Werkes Jesu, synoptisch geprüft und ergänzt, Halle 1892.

Koehler, L., Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments, in: Samml. Gemeinverständl. Vortr. u Schr. aus dem Gebiet der Theologie u Religionsgesch. 127, Tübingen 1927.
Kraehling, C. H., The Fourth Gospel and Contemporary Religious Thought, JBL 49 (1930) 140—149.
Kreyenbühl, J. V., Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I, Berlin 1900; II Berlin 1905.
—, Kritische Randglossen zu Wellhausen's „Evangelium Johannes", Schweizerische Theologische Zeitschrift 30 (1913) 129—145; 177—204; 241—263.
Kübler, O., Die Abschiedsreden Jesu und Buddhas, in: Wort und Geist. Festgabe für K. Heim, Berlin 1934.
Kümmel, W. G., Die Eschatologie der Evangelien, ThB15 (1936) 225—241.
—, Besprechung von N. Johannsson, Parakletoi, Svensk exegetisk Årsbok 6 (1941) 120—130.
—, Besprechung von E. Sjöberg, Der Menschensohn, Symbolae Biblicae Upsalienses 21 (1948) 79—84.
—, Besprechung von H. Bietenhard, Die himmlische Welt, ThZ 7 (1951) 385—388.
—, Textkritik und Textgeschichte des NTs 1914—1937, ThR NF 10 (1938) 206—221; 292—327; 11 (1939) 48—107.
—, Besprechung von H. Riesenfeld, Jésus Transfiguré, Symbolae Biblicae Upsalienses 11 (1948) 49—56.
Kuhn, K. G., Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950) 192—211.
—, Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 75 (1950) 81—86.
—, Die Schriftrollen vom Toten Meer, EvTh 11 (1951/52) 72—75.
—, Die Sektenschrift und die iranische Religion, ZThK 49 (1952) 296—316.
Kuhnert, E., Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ZNTW 18 (1917/18) 165—176.
Kundsin, K., Eine wenig beachtete Überlieferungsschicht im 4. Evangelium, ZTNW 22 (1923) 80—91.
—, Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, ZNTW 33 (1934) 210—215.
—, Charakter und Ursprung der johanneischen Reden, in: Acta Universitatis Latviensis I 4, Riga 1939.
Lagrange, M.-J., Où en est la dissection littéraire du quatrième Évangile?, RB 3 (1924) 321—342.
—, Évangile Selon Saint Jean, in: Études Bibliques 5, Paris [3] 1927.
—, P. Gächter, Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu. Recension, RB 44 (1935) 105—108.
Lange, J. P., Das Evangelium nach Johannes, in: Theologisch-homiletisches Bibelwerk 4, Bielefeld und Leipzig [4] 1880.
Larfeld, W., Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit, Gütersloh 1925.
Lattey, C., Le Verde ʿΥΨΟΝ Dans Saint Jean, RSR 3 (1912) 597f.
Lauck, W., Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes übersetzt und erklärt, in: Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 13, Freiburg 1941.
Leipoldt, J., Johannesevangelium und Gnosis. Neutestamentliche Studien Georg Heinrici, Leipzig 1914.
Lemmonyer, A., L'Esprit-Saint Paraklet, RPhPh (1927) 292—307.
Lepsius, J., Das Evangelium des Johannes in deutscher Sprache nach dem revidierten Urtext übersetzt, in: Das Reich Christi 11 (1908) 481—568.
Lidzbarski, M., Das Johannes-Buch der Mandäer, Gießen 1915.
—, Mandäische Liturgien, in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen, Phil.-hist. Klasse, NF 17, 1, Berlin 1920.
—, Ginzā. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, in: Quellen der Religionsgeschichte XIII 4, Göttingen 1925.

Lietzmann, H., Schallanalyse und Textkritik, Tübingen 1922.
—, Geschichte der Alten Kirche, I. Die Anfänge, Berlin und Leipzig 1932.
Lindblom, J., Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament, Uppsala und Leipzig 1914.
Lindeboom, C., "Verhoogd Worden" In Joh 3, 14, Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 15 (1915) 491—498.
Linder, G., Gesetz der Stoffteilung im Johannes-Evangelium, ZWTh 40 (1897) 444—454; 42 (1899) 32—35.
—, Das 1. Kapitel des Johannes-Evangeliums als Leseprobe nach neuer Methode, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 14 (1898) 161—168.
—, Evangelium Johannes Cap II und III erklärt nach neuer Leseweise, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 17 (1900) 118—124.
—, Vier Proben aus dem Johannesevangelium, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 26 (1909) 205—213.
Littmann, E., Torreys Buch über die vier Evangelien, ZNTW 34 (1935) 20—34.
Lloyd, R. B., The Word "Glory" in the Fourth Gospel, ExpT 43 (1931 32) 546—548.
Loewenich, W. v., Das Johannes-Verständnis im 2. Jahrhundert, in: Beihefte zur ZNTW und die Kunde der älteren Kirche 13, Gießen 1932.
—, Luther und das Johanneische Christentum, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus IV, München 1935.
—, Johanneisches Denken, ThB 15 (1936) 260—275.
—, Besprechung von Chr. Maurer, Ignatius von Antiochien, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 4 (1950) 158f.
Lofthouse, W. F., Vater und Sohn im Johannesevangelium, ThB 11 (1932) 289—300.
—, The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel, ExpT 52 (1941) 334—336.
Lohmeyer, E., Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums, ZNTW 27 (1928) 11—36.
—, Galiläa und Jerusalem, FRL NF 34, Göttingen 1936.
—, Das Evangelium des Markus, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1,2, Göttingen [11] 1951.
—, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9, Göttingen [9] 1953.
Lohse, E., Märtyrer und Gottesknecht, FRL 46, Göttingen 1955.
—, Besprechung von H. Hegermann, Jesaja 53, ThLZ 80 (1955) 338—340.
Loisy, A., Le Quatrième Évangile, Paris [12] 1921.
—, Le mandéisme et les origines chrétiennes, Paris 1934.
Loofs, F., Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, in: Hefte zur „Christlichen Welt" 33, Leipzig 1898.
Lücke, F., Commentar über das Evangelium des Johannes 1. Teil, Bonn [2] 1833; 2. Teil Bonn [2] 1834.
Lütgert, W., Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, Leipzig 1905.
—, Die johanneische Christologie, Gütersloh [2] 1916.
Lützelberger, E. C. J., Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipzig 1840.
Luthardt, Chr. E., Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt, 1. Abteilung Nürnberg 1852; 2. Abteilung Nürnberg 1853.
—, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums untersucht, Leipzig 1874.
—, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt, 1. Teil Nürnberg [2] 1875; 2. Teil Nürnberg [2] 1876.
D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung, hrsg E. Mülhaupt, 4. Teil: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, bearbeitet von E. Ellwein, Göttingen 1954.
Lyman, M. E., Hermetic Religion and the Religion of the Fourth Gospel, JBL 49 (1930) 265—276.

Maaß, F., Formgeschichte der Mischna. Mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot, in: Neue deutsche Forschungen 165, Berlin 1937.
MacGregor, G. H. C., How Far is the Fourth Gospel a Unity? Exp 24 (1922) 81—110.
—, Eucharistic Origins, London 1928.
—, The Gospel of John, The Moffatt New Testament Commentary 4, London 1949.
Maier, A., Commentar über das Evangelium des Johannes I, Carlsruhe und Freiburg 1843; II Freiburg 1845.
Manson, T. W., The Life of Jesus: A survey of the available Material; (5) The Fourth Gospel, Bulletin of the John Rylands Library Manchester 30 (1947) 312—329.
Marxsen, W., Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, FRL NF 49, Göttingen 1956.
Maurer, Chr., Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, Zürich 1949.
Meinertz, M., Besprechung von P. Gächter, Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu, ThRev 33 (1934) 412.
—, Theologie des Neuen Testaments, in: F. Tillmann, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, Erg.-Bd. I u II, Bonn 1950.
Meinhold, T., Polykarpos, in: Paulys Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 41. Halbband, Stuttgart (1951) 1662—1693.
Mendner, S., Johanneische Literarkritik, ThZ 6 (1952) 418—434.
Menoud, Ph.-H., L'originalité De La Pensée Johannique, RThPh 28 (1940) 232—261.
—, L'évangile de Jean d'après les recherches récentes, in: Cahiers Théologiques De L'actualité Protestante 3, Neuchatel-Paris 1947.
—, Le Problème Johannique, RThPh 30 (1942) 155—175; 31 (1943) 80—100.
Mensinga, J. A. M., Das Johannes-Evangelium und die Synopsis, ZWTh 35 (1892) 98—104.
Merx, A., Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschriften, II. Teil Erläuterungen, 2. Hälfte: Das Johannes-Evangelium. Nach dem Tode des Verfassers hrsg von J. Ruska, Berlin 1911.
Meyer, A., Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnt, ThR 2 (1899) 255—263; 295—305; 333—345.
—, Johanneische Litteratur, ThR 5 (1902) 316—333; 497—507; 13 (1910) 15ff; 15 (1912) 239—249; 278—293; 295—305.
Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums, Stuttgart und Berlin 1923; I: Die Evangelien, Stuttgart und Berlin 1921.
Michaelis, W., Das Johannesevangelium und die Hellenisierung des Christentums, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 86 (1930).
—, Die Sakramente im Johannes-Evangelium, Bern 1946.
—, Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels, in: Coniectanea Neotestamentica 11 (1947) 147—162.
—, Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments, Bern [2] 1954.
Michel, O., Unser Ringen um die Eschatologie, ZThK 13 (1932) 154—174.
—, Das Gebet des scheidenden Erlösers, ZSTh 18 (1941) 521—534.
—, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde, FRL NF 39, Göttingen 1941.
—, Probleme der neutestamentlichen Theologie, DTh 9 (1942) 20—30.
—, Der Brief an die Hebräer, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13, Göttingen [8] 1949.
—, Zur Exegese von Phil. 2,5—11, in: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für K. Heim, Hamburg 1954.
—, Besprechung von R. Bultmann, Theologie des NT, ThLZ 79 (1954) 146—149.
Moe, O., Johannes-Evangeliet, Oslo 1937.
Mofatt, J., An Introduction to the literature of the New Testament, in: International Theological Library 8, Glasgow [3] 1918.

Molin, G., Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer, Wien 1954.
Morgenthaler, R., Statistische Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments, ThZ 11 (1955) 97—114.
Mowinckel, S., Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, ZNTW 32 (1933) 97—130.
Müller, D. H., Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie, Wien 1908.
—, Das Johannes-Evangelium im Lichte der Strophentheorie, SAW 161, Wien 1909.
Muilenburg, J., Literary Form in the Fourth Gospel, JBL 51 (1952) 40—53.
Munck, J., Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique, in: Aux Sources De La Tradition Chrétienne, Neuchatel 1950.
Murray, J. O. F., Jesus according to S. John, Cambridge 1936.
Mußner, F., *ΖΩΕ*. Die Anschauung vom „Leben" im 4. Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, in: Münchener Theologische Studien I, historische Abteilung V, München 1952.
Naish, J., The Fourth Gospel and the Sacraments, Exp 23 (1922) 53—68.
Noack, B., Johannesskrifternes kerygma, in: Dansk Teologisk Tidsskrift 12 (1949).
—, Zur Johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des 4. Evangeliums, in: Teologiske Skrifter Série de Théologie 3, Kopenhagen 1954.
Nock, A. D., Besprechung von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Gnomon XII 11 (1936) 605 ff.
Nöldeke, G. F., Versuch, einige Widersprüche, welche im Evangelium Johannis zu liegen scheinen, exegetisch und psychologisch zu heben, in: Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange II 1, Magdeburg (1803) 97—118.
Nösgen, C. F., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung I: Geschichte Jesu Christi, München 1891.
Nolloth, Ch. F., The Fourth Evangelist, London 1925.
Norden, E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1913.
Norris, J. P., On the Chronology of St. John V and VI, The Journal of Philology 3 (1871) 107—112.
Noth, M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
—, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 21, Köln und Opladen 1954.
Odeberg, H., The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, Uppsala 1929.
—, Über das Johannes-Evangelium, ZſTh 16 (1939) 173—188.
Oehler, W., Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt, Gütersloh 1936.
—, Das Wort des Johannes an die Gemeinde, Gütersloh 1938.
—, Zum Missionscharakter des Johannes-Evangeliums, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 42, Gütersloh 1941.
Olshausen, H., Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments II: Das Evangelium des Johannes, die Leidensgeschichte und die Apostelgeschichte enthaltend, Königsberg ² 1832.
—, Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des Neuen Testaments, Hamburg 1832.
Overbeck, F., Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, hrsg von A. Bernoulli, Tübingen 1911.
Percy, E., Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, Lund 1939.
Pernot, H., Études sur la langue des Évangiles, in: Collection De L'Institut Néo-Hellenique 6, Paris 1927.
Perry, A. M., Is John an Alexandrian Gospel, JBL 63 (1944) 99—106.
Pedersen, V. Sch., Bidrag til en Analyse of de Mandaeiske Skrifter, Aarhus 1940.
Petersen, L. W. Sch., Johannes Evangelium, Kopenhagen 1902.

Pfleiderer, O., Neue Lösungsversuche zur johanneischen Frage, Protestantische Monatshefte 5 (1901) 169—182.
—, Neue Werke über das 4. Evangelium, Protestantische Monatshefte 6 (1902) 57—74.
—, Das Urchristentum seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang II, Berlin ² 1902.
—, Die Entstehung des Christentums, München 1905.
Philips, Th., Die Verkündigung der heiligen Eucharistie nach Johannes, Paderborn 1922.
Preisker, H., Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerks, ThB 15 (1936) 185—192.
—, Besprechung von F. Büchsel, Theologie des Neuen Testaments, ThLZ 62 (1937) 100f.
—, Zum Charakter des Johannesevangeliums, in: Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. G. Wobbermin-Festschrift, Berlin 1939.
—, Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannes-Evangelium, dargelegt an dem Begriff „Licht", ThLZ 77 (1952) 673—678.
Preiß, Th., Die Rechtfertigung im johanneischen Denken, EvTh 16 (1956) 289—310.
Pribnow, H., Die johanneische Anschauung vom „Leben". Eine biblisch-theologische Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: Greifswalder theologische Forschungen 4, Diss Greifswald 1934.
Quispel, G., Philo und die altchristliche Häresie, ThZ 5 (1949) 429—436.
—, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
—, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, EvTh 10 (1954) 474—484.
—, Neue Funde zur Valentinianischen Gnosis, ZRGG 6 (1954) 289—305.
—, Der gnostische Anthropopos und die jüdische Tradition, Eranos XXII (1953) 195—234.
Radermacher, L., Neutestamentliche Grammatik, in: Handbuch zum NT 1, Tübingen ² 1925.
Raney, W. H., The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus, Gießen 1933.
Reicke, B., Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?, NTSt 1 (1954) 137—141.
Reisner, E., Hermeneutik und historische Vernunft, ZThK 49 (1952) 223—238.
Reitzenstein, R., Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901.
—, Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
—, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, SAH 12 (1919).
—, Iranischer Erlösungsglaube, ZNTW 20 (1921) 1—23.
—, Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig/Berlin ³ 1927.
Reuß, E., Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 1. und 2. Abteilung, Braunschweig ⁵ 1874.
Réville, J., Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique, Paris 1901.
Riddle, D. W., The Gospels. Their Origin and Growth, Chicago 1939.
Riesenfeld, H., Jésus Transfiguré, in: Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 16, Kopenhagen 1947.
Rießler, E., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
Ritschl, A., Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850.
—, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn ³ 1889.
Riggenbach, Chr. J., Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, Basel 1868.
Roehrich, E., La Composition Des Évangiles, Thése, Paris 1897.
Roller, Besprechung von Joh. Jeremias, Der apostolische Ursprung des 4. Evangeliums, Theologisches Literaturblatt 35 (1934) 211—217.
Roos, F., Das Verhältnis zwischen dem Evangelium Johannes und den johanneischen Briefen, in: Theologische Studien aus Württemberg II, Ludwigsburg (1881) 186—209.
Rovers, M. A. N., Die Anwendung der Conjectural-Kritik auf den Text der neutestamentlichen Schriften, ZWTh 24 (1881) 385—408.

Rothe, R., Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfasser I, Wittenberg 1837.
Ruckstuhl, E., Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Jo 6,51c—58), Divus Thomas 23 (1945) 153—190; 301—333.
—, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, Studia Friburgensia NF 3, Freiburg 1951.
Rüling, Der Begriff ἀλήθεια in dem Evangelium und den Briefen des Johannes, NKZ 6 (1895) 625—648.
Sahlin, H., Zur Typologie des Johannes-Evangelium, Uppsala Universitets Årsskrift 1950.
Sanday, W., The Criticism of the Fourth Gospel, Oxford 1905.
Sasse, H., Der Paraklet im Johannesevangelium, ZNTW 24 (1925) 260—277.
Schaedel, K., Das Johannesevangelium und „die Kinder des Lichtes". Untersuchungen zu den Selbstbezeichnungen Jesu im 4. Evangelium und zur Heilsterminologie der „En Fesha-Sekte", Diss Wien 1952 (ungedruckt).
Schaeder, H. H., „Der ‚Mensch' im Prolog des IV. Evangeliums", in: R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland = Studien der Bibliothek Warburg 7, Leipzig-Berlin 1926, Teil II: Iranische Lehren, von H. H. Schaeder III, 306—341.
Schaefer, O., Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14,1—7), ZNTW 32 (1933) 210—217.
Schanz, P., Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes, Tübingen 1885.
Schanze, W., Der Galaterbrief, Leipzig ² 1919.
Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments, Heidelberg 1949.
Schenkel, D., Über die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, ThStKr 13 (1840) 736—808.
Schick, E., Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode, in: Neutestamentliche Abhandlungen XVIII, Münster 1940.
Schlatter, A., Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2,5, Gütersloh 1898.
—, Der Bruch Jesu mit der Judenschaft (Joh 5 u. 6), in: Aus Schrift und Geschichte, Basel (1898) 1—23.
—, Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 6, Gütersloh 1902.
—, Der Glaube im Neuen Testament, Calw und Stuttgart ³ 1905.
—, Die Theologie des Neuen Testaments, 2. Teil: Die Lehre der Apostel, Calw und Stuttgart 1910.
—, Die Geschichte des Christus, Stuttgart ² 1923.
—, Die Geschichte der ersten Christenheit, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 11, Gütersloh 1926.
—, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Tübingen 1930.
Schlier, H., Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, in: Beihefte zur ZNTW 8, Gießen 1929.
Schlögl, N., Besprechung von D. H. Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie, DLZ 32,8 (1911) 463—470.
—, Joh 1,1—18, ZKTh 35 (1911) 753—759.
Schmid, Chr. F., Biblische Theologie des Neuen Testaments, 4. Auflage von A. Heller, Gotha 1868.
Schmid, L., Die Komposition der Samaria-Szene Joh 4,1—42. Ein Beitrag zur Charakteristik des 4. Evangelisten als Schriftsteller, ZNTW 28 (1929) 148—158.
—, Johannesevangelium und Religionsgeschichte, Diss Tübingen 1933 (Teildruck).
Schmidt, H., Menschensohn, RGG III (1929) 2117—2121.
Schmidt, K. L., Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, Harnack-Ehrung, Leipzig 1921.
—, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Eucharisterion. 2. Teil: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments, Göttingen 1923.

Schmidt, K. L., Formgeschichte, RGG II (1928) 638—640.
Schmidt, P. W., Die Geschichte Jesu I: Die Geschichte Jesu, erzählt, Tübingen und Leipzig 1904; II: Die Geschichte Jesu, erläutert, Tübingen und Leipzig 1904.
—, J. Wellhausen's Anmerkungen zu den Johanneischen Schriften, Schweizerische Theologische Zeitschrift 25 (1908) 141—150.
Schmidt, W., De Ultimis Moriendum Verbis, Diss 1914.
Schmiedel, P. W., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, Halle 1906.
—, Das 4. Evangelium gegenüber den drei ersten, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, Halle 1906.
Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe, in: Herders Theologischer Kommentar zum NT, Freiburg 1953.
Schneider, C., Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bände, München 1954.
Schneider, J., Eschatologie und Mystik im Neuen Testament, ZThK 13 (1932) 111—129.
—, Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, in: Neutestamentliche Forschungen 3,3, Gütersloh 1932.
—, Die Christusschau des Johannesevangeliums, in: Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung 94, Berlin 1935.
—, Zur Frage der Komposition von Joh 6,27—58 (59) (Die Himmelsbrotrede), in: In Memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951.
Schniewind, J., Zur Synoptiker-Exegese, ThR NF 2 (1930) 129—189.
Schoeps, H. J., Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1950.
—, Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls, ZRGG 6 (1954) 276—279.
Scholten, J. H., Das Evangelium nach Johannes. Kritisch-historische Untersuchung; aus dem Holländischen übersetzt von H. Lang, Berlin 1867.
—, Der Apostel Johannes in Kleinasien; aus dem Holländischen übersetzt von B. Spiegel, Berlin 1872.
—, Is De Derde Evangelist De Schrijver Van Het Boek Der Handelingen?, Leiden 1873.
Schubert, K., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, ThLZ 78 (1953) 495—506.
Schürer, E., Besprechung von A. H. Franke, Das Alte Testament bei Johannes, ThLZ 11 (1886) 1—6.
—, Besprechung von O. Holtzmann, Das Johannesevangelium untersucht und erklärt, ThLZ 12 (1887) 327—332.
—, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 5. Folge Gießen (1889) 39—73.
Schürmann, H., Lk 22,19b—20 als ursprüngliche Textüberlieferung, Biblica 32 (1951) 364—392; 522—541.
Schütz, R., Zum 1. Teil des Johannesevangeliums, ZNTW 8 (1907) 243—255.
Schütz, W., Das Johannesevangelium, in: Bibelhilfe für die Gemeinde, Leipzig und Hamburg 1937.
Schultheß, F., Zur Sprache der Evangelien, ZNTW 21 (1922) 216—236; 241—258.
Schultzen, F., Das Abendmahl im Neuen Testament, Göttingen 1895.
Schwartz, E., Aporien im 4. Evangelium, in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., Berlin (1907) 342—372; Berlin (1908) 115—148; 149—188; 497—560.
Schwegler, F. C. A., Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts, Tübingen 1841.
—, Die neueste Johanneische Literatur, in: Theologische Jahrbücher 1 (1842) 140—170; 288—309.
—, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung 2 Bände, Tübingen 1846.
Schweitzer, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen [4] 1926.
—, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.

Schweizer, A., Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werte und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht, Leipzig 1841.
—, Das Johannesevangelium, Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 11 (1864) 362f.
—, Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, 1. Bd. oder Allgemeiner Teil, Leipzig [2] 1877; 2. Bd. oder Besonderer Teil, Leipzig [2] 1877.
Schweizer, E., Ego Eimi . . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums, FRLANT NF 38, Göttingen 1939.
—, „Prophezei", Eschatologie, Gemeinde, Verkündigung und Forschung 1/2 (1947/48).
—, Die Heilung des Königlichen: Joh 4,46—54, EvTh 11 (1951/52) 64—71.
—, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12 (1953) 341—363.
—, Orthodox Proclamation. The Reinterpretation of the Gospel by the Fourth Evangelist, Interpretation 8 (1954) 387—403.
Scott, E. F., The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology, Edinburgh 1906.
Semler, S., Paraphrasis Evangelii Johannis, I Halle 1771; II Halle 1772.
Sethe, K., Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt und Hamburg 1935.
Sievers, E., H. Lietzmann und die Schallanalyse, Leipzig 1921.
—, Ziele und Wege der Schallanalyse, Heidelberg 1924.
—, Die Johannesapokalypse. Klanglich untersucht und herausgegeben, in: Abhandlungen der Philol.-hist. Kl. der Sächs. Akad. d. Wissensch. 38, Leipzig 1925.
—, Die Paulinischen Briefe klanglich untersucht und herausgegeben; 1. Heft: Einleitung und Römerbrief, Leipzig 1926; 2. Heft: Korinther und Galater, Leipzig 1929; 3. Heft: Epheser und Philemon, Leipzig 1929.
—, Der Textbau der Griechischen Evangelien klanglich untersucht, in: Abhandlungen der Philol.-hist. Kl. der Sächs. Akad. d. Wissensch. 41, Leipzig 1931.
Sjöberg, E., Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, in: Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet, Lund 1946.
Smend, F., Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium, ZNTW 24 (1925) 147—150.
Soltau, W., Unsere Evangelien ihre Quellen und ihr Quellenwerk vom Standpunkt des Historikers aus betrachtet, Leipzig 1901.
—, Zum Problem des Johannesevangeliums, ZNTW 2 (1901) 140—149.
—, Die Entstehung des 4. Evangeliums, ThStKr 81 (1908) 177—202.
—, Zum Johannesevangelium, Protestantische Monatshefte 13 (1909) 436—447.
—, Der eigenartige dogmatische Standpunkt der Johannisreden und seine Erklärung, ZWTh 52 (1910) 341—359.
—, Thesen über die Entwicklung einer johanneischen Literatur, ZWTh 53 (1911) 167—170.
—, Kannte der 4. Evangelist den Lieblingsjünger Jesu?, ThStKr 88 (1915) 371—380.
—, Das Problem des Johannisevangeliums und der Weg zu seiner Lösung, ZNTW 16 (1915) 24—53.
—, Das 4. Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt, SAH 6 (1916).
—, Die Reden des 4. Evangeliums, ZNTW 17 (1916) 49—60.
Spaeth, H., Nathanael, Ein Beitrag zum Verständnis der Composition des Logos-Evangeliums, ZWTh 11 (1868) 168—213; 309—343.
Spitta, F., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, Göttingen 1893.
—, Die Hirtengleichnisse des 4. Evangeliums, ZNTW 10 (1909) 59—80; 103—127.
—, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910.
Spörri, G., Das Evangelium nach Johannes, in: Prophezei, Zürich 1950.
Stählin, G., Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNTW 33 (1934) 225—259.
Stählin, W., Das johanneische Denken, Witten-Ruhr 1954.
Staerk, W., Das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, ThB 11 (1932) 173—176.
Stange, E., Die Eigenart der johanneischen Produktion, Dresden 1914.

Stauffer, E., Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart [4] 1948.
—, Abschiedsreden, in: Reallexikon für Antike und Christentum I, Stuttgart (1950) 29—35.
—, Prinzipienfragen der neutestamentlichen Theologie, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 4 (1950) 327ff.
—, Das „Gesetz der Freiheit" in der Ordensregel von Jericho, ThLZ 77 (1952) 527—532.
—, Der Stand der neutestamentlichen Forschung, in: Theologie und Liturgie, Kassel 1952.
—, Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient, ZNTW 46 (1955) 1—30.
—, Probleme der Priestertradition, ThLZ 81 (1956) 135—150.
Steinmeyer, F. L., Beiträge zum Verständnis des Johannesevangeliums, VIII: Die Scheiderede Jesu an den Kreis der Seinen, Berlin 1893.
Strachan, R. H., The Christ of the Fourth Gospel, Exp 8 (1909) 357—364; 441—447; 501—507.
—, Is the Fourth Gospel a Literary Unity?, ExpT 27 (1915/16) 22—26; 232—237; 280ff; 330—333.
—, The Fourth Gospel, its Significance and Environment, London 1917.
Strack, H. L. und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924.
Strathmann, H., Das Evangelium nach Johannes, NTD IV, Göttingen [7] 1954.
Strauß, D. F., Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I und II, Tübingen [4] 1840.
—, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.
Strayer, P. M., Transpositions of text in St. John's Gospel, JThSt 2 (1901) 137—139.
Streeter, B. H., The Fourth Gospel. A Study of Origins, London 1926.
Süßkind, F. G., Beitrag zur Verteidigung des Evangeliums Johannis, in Beziehung auf die Schrift: „der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht 1801. 8", in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral 9 (1803).
—, Über einige anscheinende Widersprüche im Evangelium Johannes in Absicht auf das Höhere in Christo, in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral 11 (1804).
Sundwall, J., Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, in: Acta Academicae Aboensis Humaniora IX 2, Åbo 1934.
Szczygiel, P., Joh 1,1—18, ZKTh 36 (1912) 191—196.
—, Zum Aufbau der Rede Joh 6,25ff, Pastor bonus 24 (1912) 257—267.
Temple, W., Readings in St. John's Gospel, London 1945.
Theissing, J., Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit, Diss Breslau 1940.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I (1933), II (1935), III (1938), IV (1942), hrsg von G. Kittel; V (1954), VI (1954f.), hrsg von G. Friedrich.
Tholuck, A., Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß für theologische und nicht theologische Leser dargestellt, Hamburg 1837.
—, Commentar zum Evangelium Johannis, Gotha [7] 1857.
Thoma, A., Das Alte Testament im Johannes-Evangelium, ZWTh 22 (1879) 18—66; 171—223; 273—312.
—, Die Genesis des Johannes-Evangeliums. Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik, Berlin 1882.
Thompson, J. H., Accidental Disarrangement in the Fourth Gospel, Exp 9 (1915) 421—437.
—, The Structure of the Fourth Gospel, Exp 10 (1915) 512—526.
—, The interpretation of John VI, Exp 11 (1916) 337—348.
—, The Composition of the Fourth Gospel, Exp 11 (1916) 34—46.
—, Some Editoral Elements in the Fourth Gospel, Exp 14 (1917) 214—231.
—, An Experiment in Translation, Exp 16 (1918) 117—125.
Tillmann, F., Das Johannes-Evangelium, in: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments II, Bonn [4] 1931.
Titius, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 3. Abt.: Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.

Tobac, E., Notes sur le IVe évangile, Revue d'Histoire Ecclésiastique 22 (1926) 311—336.
Tobler, J. T., Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere, Zürich 1858.
—, Über den Ursprung des 4. Evangeliums, ZWTh 3 (1860) 169—203.
—, Das Evangelium Johannis nach dem Grundtext getreu wiedergegeben. Ein historisch-kritischer Versuch, Schaffhausen 1867.
Torm, F., Die Psychologie des 4. Evangeliums: Augenzeuge oder nicht?, ZNTW 30 (1931) 124—144.
Torrey, Ch. C., The Four Gospels, London o.J.
—, "When I am lifted up from the earth" John 12,32, JBL 51 (1932) 320—322.
—, Our Translated Gospels?, New York und London 1936.
Usener, H., Precator, in: Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluß des älteren Mittellateins 2 (1885) 228—232.
—, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest, Bonn 1889.
Vergote, A., L'Exaltation Du Christ En Croix Selon Le Quatrième Évangile, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 28 (1952).
Vielhauer, Ph., Der Vorläufer. Gestalt und Bedeutung des eschatologischen Wegbereiters im Neuen Testament und in seiner Umwelt, Göttingen 1950 (ungedruckt).
—, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, EvTh 10 (1950/51) 193—207.
Völter, D., Grundlage und Überarbeitung im Evangelium des Johannes, Teyler's Teologische Tijdschrift (1900) 447—493; (1911) 57—107.
—, Mater Dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannes-Evangeliums, Straßburg 1907.
Volkmar, G., Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit Hist.-Exeget. Commentar, Leipzig 1870.
Volz, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen [2] 1934.
Wachs, H.-J., Johanneische Ethik, Diss Kiel 1952 (ungedruckt).
—, Selbstanzeige, in: ThLZ 79 (1954) 180.
Wahle, G. F., Das Evangelium nach Johannes, Gotha 1888.
Weber, H. E., „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 20, Gütersloh 1930.
Wegscheider, J. A. L., Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes, Göttingen 1806.
Weiß, B., Der Johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht, Berlin 1862.
—, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1868.
—, Leben Jesu I, Berlin 1882.
—, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, Berlin [3] 1897.
—, Textkritik der vier Evangelien, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 19,1, Leipzig 1899.
—, Das Johannes-Evangelium, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2, Göttingen [9] 1902.
—, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart und Berlin [7] 1903.
—, Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre, Leipzig [2] 1905.
—, Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt, Berlin 1912.
Weiß, J., Besprechung von F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, ThLZ 18 (1893) 394—398.
—, Die Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, Göttingen 1908.
Weiße, Chr. H., Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, Leipzig 1838.
—, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums I, Leipzig 1855.
—, Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.
Weizsäcker, C., Das Selbstzeugnis des johanneischen Christus, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie II (1857) 154—208.
—, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864.

Weizsäcker, C., Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg ² 1892.
Wellhausen, J., Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905.
—, Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium, Berlin 1907.
—, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
—, Besprechung von H. H. Wendt's Schichten im 4. Evangelium, ThLZ 36 (1911) 747f.
—, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ² 1911.
Wendland, H.-D., Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem, Gütersloh 1931.
—, Der Herr der Zeiten, Kirche im Aufbau 3 (1936).
—, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament, Göttingen 1938.
—, Gesetz und Geist, in: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 6, Berlin 1952.
Wendland, P., Die Urchristlichen Literaturformen, in: Handbuch zum Neuen Testament I 3, Tübingen ² u ³ 1912.
Wendt, H. H., Die Lehre Jesu, 1. Teil: Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu, Göttingen 1886; 2. Teil: Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890.
—, Das Johannes-Evangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, Göttingen 1900.
—, Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911.
—, Der „Anfang" am Beginne des 1. Johannesbriefes, ZNTW 21 (1922) 38—42.
—, Die Beziehung unseres ersten Johannesbriefes auf den zweiten, ZNTW 21 (1922) 140—146.
—, Zum ersten Johannesbrief, ZNTW 22 (1923) 57—79.
—, Zum zweiten und dritten Johannesbrief, ZNTW 23 (1924) 18—27.
—, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum, Halle 1925.
Wetter, G. P., „Ich bin das Licht der Welt", in: Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm I 2, Stockholm und Leipzig 1914.
—, Phos (φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit; zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus, in: Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetens kaps-Samfundet: Uppsala XVII 1, Uppsala-Leipzig 1915.
—, „Ich bin es". Eine johanneische Formel, ThStKr 88 (1915) 224ff.
—, Die Verherrlichung im Johannesevangelium, in: Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm II 1, Stockholm und Leipzig 1915.
—, „Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, FRL NF 9, Göttingen 1916.
—, Eine gnostische Formel im 4. Evangelium, ZNTW 18 (1917/18) 49—63.
Wikenhauser, A., Das Evangelium nach Johannes, in: Das Neue Testament 4, Regensburg 1948.
—, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1953.
Windisch, H., Der Johanneische Erzählungsstil, in: Eucharisterion 2. Teil: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments, Göttingen 1923.
—, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927.
—, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh 1,51, ZNTW 30 (1931) 215—233.
—, Joh 1,51 und die Auferstehung Jesu, ZNTW 31 (1932) 199—204.
—, Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus. Thesen, ThB 11 (1932) 340f.
—, Jesus und der Geist im Johannesevangelium, in: Amicitiae Corollae. A volume of Essays presented to J. Rendel Harris, London 1933.
—, Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus, ChrW 47 (1933) 98—107; 147—154.
Winstanley, E. W., The outlook of the Fourth Gospel, Exp 15 (1918) 124—139.
Winter, P., Zum Verständnis des Johannes-Evangelium, ThLZ 80 (1955) 141—150.

Wittichen, C., Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprunge, Elberfeld 1868.
—, Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876.
Wohleb, L., Beobachtungen zum Erzählungsstil des Markus-Evangeliums, Römische Quartalschrift 36 (1928) 185—196.
Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901.
—, Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums, in: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 37, Tübingen 1903.
—, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments, Tübingen 1907.
Wright, C. J., The Meaning and Message of the Fourth Gospel, London 1933.
—, The Revelation of God, in: The Mission and Message of Jesus III, New York 1953.
Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig [3] 1907.
—, Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker, NKZ 22 (1911) 28—58; 83—115.
—, Das Evangelium des Johannes, in: Kommentar zum Neuen Testament IV, Leipzig und Erlangen [5 u 6] 1921.
Zeller, E., Die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des 4. Evangeliums, Theologische Jahrbücher 4 (1845) 579—656.
—, Über die Zitate aus dem 4. Evangelium, Theologische Jahrbücher 12 (1853) 144—152.
Zerwick, M., Untersuchungen zum Markus-Stil. Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments, Rom 1937.
Zöckler, O., Das Evangelium nach Johannes und die Apostelgeschichte, in: Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen 2. Abteilung, München [2] 1894.
Zwaan, J. de, John wrote in Aramaic, JBL 57 (1938) 155—171.

Einführung

Die vorliegende Arbeit untersucht Ausprägung und Bedeutung der Überlieferung vom Menschensohn in der Gedankenwelt des Joh-Ev. Eine solche Untersuchung mündet damit in das größere Problemfeld, auf welchem Hintergrund die joh Verkündigung vom Erlöser Jesus Christus zu sehen ist. Damit ist zugleich die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Mutterboden der Christologie des Joh-Ev gestellt. Ihre Beantwortung schließt das weitere Ziel ein, die einzelnen christologischen Themata in ihrer uns heute vorliegenden theologischen Funktion innerhalb des 4. Ev mit zu umgreifen. Mit anderen Worten: die Untersuchung gerät damit von selbst in das Spannungsfeld religionsgeschichtlicher, literarkritischer, überlieferungsgeschichtlicher und theologischer Fragestellungen wie der bisher erreichten und der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellten Ergebnisse.

Die Aufzeigung einer allgemeinen Genealogie der Menschensohn-Vorstellung braucht von der vorliegenden Arbeit nicht näher berührt zu werden, da die Darstellung dieses Problems schon sehr häufig das Ziel wissenschaftlicher Bemühungen gewesen ist, auf deren mehr oder weniger gesicherte Resultate wir jeweils zurückgreifen können. Demgegenüber gilt es, eine andere Genesis aufzuzeigen, wie nämlich aus der — seitens des Spätjudentums vorgegebenen — Menschensohn-Anschauung im innerjoh Prozeß der Christologie andere Themata entstanden und emporwuchsen. Es zeigte sich nämlich, daß ein spezifisch joh Menschensohn-Problem erst verhältnismäßig jung ist und von der joh Forschung bisher im großen und ganzen kaum zum Gegenstand umgreifender methodischer wie stofflicher und exegetischer Untersuchungen gemacht worden ist.

Die Inangriffnahme und Durchführung der soeben skizzierten Aufgabe stieß jedoch auf Kompositions- und Überlieferungsgesetze innerhalb des Joh-Ev, die ein besonderes Eingehen auf die methodische Problematik in diesem Evangelium überhaupt notwendig erscheinen ließen. Im Verlauf dieser Erfahrungen wurde es einerseits unumgänglich, die bisher geleistete methodische Arbeit in einem Überblick dem Leser vor Augen zu führen, wie andererseits daraus für den Verfasser der Entwurf einer dem joh Material gemäßen Methode resultierte.

Damit aber haben wir bereits den Untersuchungsraum — wenn auch in groben Zügen — abgesteckt. Die praktische Durchführung der vor uns liegenden Aufgabe vollzieht sich in drei größeren Abschnitten, von denen der erste die Sammlung und Sichtung des methodengeschichtlichen Materials wie den daraus resultierenden Standort entfaltet. Der zweite Abschnitt vollzieht dann die Anwendung der als sachgemäß erkannten und dargelegten Methode auf

die Menschensohn-Überlieferung im 4. Evangelium. Im Schlußteil wird die Menschensohn-Christologie in ihrer theologischen Bedeutung dargelegt, und ihr Verhältnis zu andersartigen Überlieferungszweigen im Joh-Ev wenigstens noch kurz angedeutet.

Zuletzt sei noch ein besonderer Hinweis auf die äußere Gestalt dieser Untersuchung gestattet. Infolge der Berücksichtigung und Verarbeitung der sehr zahlreichen Literatur zum vorliegenden Problemkreis war es dem Verfasser nicht möglich, die verschiedenen Angaben, zahlreichen Auseinandersetzungen und notwendigen Diskussionen usw in den fortlaufenden Text hineinzunehmen. Dieser gesamte Stoffkomplex wurde in den Anmerkungen untergebracht, mit der doppelten Absicht, den eigentlichen Text einerseits in seiner Lesbarkeit zu erhalten bzw in seiner Verständlichkeit für den Leser zu erhöhen und andererseits den sehr notwendigen Literatur- und Beweis-„Apparat" in seiner besonderen Bedeutung voll zur Entfaltung kommen zu lassen.

Vielleicht — und dies möchte stärker als Versuch aufgefaßt werden — kann damit im Hinblick auf die fortlaufenden Ausführungen das oft lästige Blättern vermieden werden, wie zugleich für kritische bzw informative Einsichten der Anmerkungstext zur Verfügung stehen soll.

Erster Teil

Methodengeschichtlicher Überblick und Grundlegung der themageschichtlichen Methode

A. Vorbemerkungen

Der vorliegende Teil der Untersuchung setzt mit einer methodischen Besinnung ein, die dem Leser zu zeigen versucht, was bisher an methodischer Arbeit im Joh-Ev geleistet worden ist. Damit ergeben sich bereits von selbst zwei übersehbare Abgrenzungen:

1. Ein solcher Überblick unterscheidet sich hinsichtlich des Ansatzes, der Durchführung und des Zieles von den bisher üblichen forschungsgeschichtlichen bzw wissenschaftsgeschichtlichen Übersichten. Letztere sollen ja in Rezensionsform den jeweiligen Stand der Forschung, sei es in allgemeiner Weise[1] oder in der Art vermitteln, daß ein[2] oder mehrere Forschungszweige beleuchtet werden[3]. Es geht hierbei meistens weder um eine vollständige Erfassung der zur Diskussion stehenden Arbeiten noch um die Herausstellung der Methoden, sondern

[1] Vgl Schwelger Literatur 140—170; 288—309 (es werden hier 4 Werke über das Joh-Ev besprochen, es sind also eigentlich 4 Rezensionen); H. Holtzmann Revue 102—110 (die Rezensionen werden mehr oder weniger vom „Leben-Jesu"-Standpunkt aus gegeben); 127—135; Schürer Stand 39—73 (ihm geht es wesentlich darum aufzuzeigen, wie die Gegner und Verteidiger der Echtheit des Joh-Ev sich allmählich genähert haben: 54. 56. 58 ua); A. Meyer Frage 255—263; 295—305; 333—345 u Literatur 316—333; 497—507; 15ff; 239—249; 278—293; 295—305 (teils rein zeitlich, teils thematisch geordnete Überblicke vermitteln dem Leser einen Einblick in den Stand der joh Forschung); W. Bauer Johannesevangelium und Johannesbriefe 135—160 (kein erschöpfender Literaturbericht: vgl 155); Howard Criticism (allgemeine Überblicke über die amerikanische, englische, französische und deutsche Forschung), Behm Stand 21—30 und E. Haenchen, Aus der Literatur zum Joh-Ev, ThR 23 (1955) 295—335. Bei dieser Aufzählung — und auch bei den folgenden — sind nur solche Übersichten zur Sprache gekommen, die in monographischer Form die Ergebnisse der joh Wissenschaftsgeschichte zur Darstellung brachten. Unberücksichtigt blieben die zahllosen, kleineren Betrachtungen und verstreuten Bemerkungen, die sich in fast allen Büchern und Abhandlungen finden, die es mit dem Joh-Ev zu tun haben.

[2] Speziell mit den literarkritischen Arbeiten haben sich Bousset Einheit 1—12; 39—64, Lagrange Dissection 321—342 und J. Jeremias Literarkritik 33—46 befaßt; mit der religionsgeschichtlichen Fragestellung Bultmann Johannes-Evangelium in der neuesten Forschung 502—511 und Schmid Johannesevangelium. Leider ist aus der Diss von Schmid nur ein Teildruck erhalten geblieben, ein anderer Hauptabschnitt (vgl 71) stellte die „Literar- und Stilkritische Arbeit am 4. Ev seit 1900" dar, der aber — wie mir der Vf brieflich mitteilte — in den Wirren des 2. Weltkrieges verlorengegangen ist.

[3] Menoud Recherches ist in der Art seiner Literaturübersicht, was ihre Tendenz auf eine methodengeschichtliche Darstellung betrifft, am weitesten fortgeschritten. Der wissenschaftsgeschichtliche Überblick wird auf drei verschiedene Methodenzweige (La Question Littéraire, L'origine De La Pensée Johannique und L'interpretation De La Pensée Johannique 89—91) verteilt; von einer Herausstellung der hiermit verbundenen Methoden ist jedoch keine Rede.

auf Grund von Aneinanderreihung der hierher gehörenden Werke und Anführung der verschiedenen Autoren wird der allgemeine Stand der Forschung bzw einige Teilgebiete desselben beschrieben. Demgegenüber ordnet die vorliegende Darstellung die einzelnen Wissenschaftsfakten und Erkenntnisaussagen der Exegeten und Historiker nicht in der chronologischen Folge der Daten im Sinne einer wissenschaftsgeschichtlichen Biographie, sondern versucht, die diesem wissenschaftsgeschichtlichen Strom zugrundeliegende methodische Struktur, gleichsam das „Pattern" dieses geschichtlichen Prozesses zu erfassen.

2. Außerdem werden in einem solchen Überblick die primärwissenschaftlich-exegetischen Methoden zur Sprache kommen. Auslegungsweisen der Antike, des Mittelalters und der Reformation können daher nicht berücksichtigt werden, ebenso auch nicht idealistische, existenziale, psychologische[1], praktisch-theologische[2], historistische und dogmatische[3] Arten der Auslegung. Es versteht sich von selbst, daß damit in keiner Weise ein Urteil über den Wert, die Bedeutung und Tragweite derselben für die Exegese des Joh-Ev verbunden ist. Vielmehr möchte der Leser eine solche — dem Verfasser sich selbst auferlegte — Beschränkung als sachgemäß und wohltuend ansehen, da sonst der Rahmen der vorliegenden Untersuchung gesprengt werden würde.

Aus diesen Abgrenzungen wird man sich bereits ein vorläufiges Bild von der Art des hier gebotenen methodengeschichtlichen Überblicks machen können. Es überrascht, daß in der gesamten Forschungsgeschichte des Joh-Ev ein solcher Überblick nicht nur fehlt, sondern auch nicht einmal ansatzweise in Angriff genommen worden ist.

Da schon bei der Ausarbeitung die Gefahr bestand, daß der vorliegende methodengeschichtliche Überblick den Charakter einer selbständigen Monographie annahm, wurde es notwendig, bei der historischen Rückschau hinsichtlich der einzelnen, zur Anwendung gelangten Methoden auf die Darstellung ihrer weltanschaulichen, theologiegeschichtlichen und systematischen Hintergründe zu verzichten. Auch bei dieser bewußten Beschränkung sollte für die Darlegung der Gedanke leitend sein, im Raum der neutestamentlichen Exegese zu bleiben, um dadurch eine sachgemäße Konzentration auf die joh-exegetische Fragestellung zu erreichen.

Das angestrebte Ziel besteht nun darin, sowohl das methodengeschichtliche Material zu erfassen als auch die Bahn einer Methode nachzuzeichnen und mit der Erhellung ihrer Struktur zugleich die Möglichkeiten aufzuzeigen, die ihr mit der Auslegung hinsichtlich einer joh Überlieferung gegeben sind.

Mit der Erreichung dieses Ziels, dh zugleich mit der sichtenden Auswertung des nunmehr erfaßten methodengeschichtlichen Materials, ergibt sich die Möglichkeit der Darlegung einer neuen Methode, die aus der methodengeschichtlichen Tendenz einerseits und der Struktur der joh Überlieferung andererseits resultiert.

[1] Für den bewußtseins-psychologischen Standpunkt vgl Torm.

[2] Hierzu werden die katechetischen, die liturgischen, homiletischen und meditativen Arbeiten zu zählen sein.

[3] Zu einer solchen Art gehören die apologetischen und pneumatischen Auslegungen.

B. Das johanneische Methodenbild

§ 1: Erfassung des methodengeschichtlichen Materials

I. Die historische Rückschau[1]

1. Die Conjekturalkritik

Dieser Methodenzweig ist sehr alt und geht in seinen Ursprüngen bis ins 2. Jahrhundert zurück[2]. Von den Holländern im 19. Jahrhundert besonders gepflegt[3], hat diese Methode im 20. Jahrhundert in der Erforschung des Joh-Ev[4] so gut wie keine Bedeutung mehr erlangen können[5]. Für dieses Erliegen wird man die Struktur dieser Methode[6] verantwortlich machen können, die nur ein punktuell-begrenztes Vorgehen erlaubte.

2. Die Umstellungen

a) In ihrem Ursprung bis ins 2. Jahrhundert n. Chr.[7] hinabreichend, haben sie sich — namentlich vom 19. Jahrhundert an[8] — bis zur Gegenwart[9] einer

[1] Es ist notwendig und klärend, an dieser Stelle noch ein Wort zur sogenannten historisch-kritischen Methode zu sagen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es nicht möglich, in das gesamte vielschichtige Problemfeld der weltanschaulichen, theologiegeschichtlichen, philosophischen und dogmatischen Hintergründe dieser Methode einzutreten (dazu vgl. ua Bertram Methode 7ff). Wenn außerdem in dem vorliegenden Überblick darauf verzichtet wird, die historische Kritik als einen selbständigen Methodenstamm darzustellen, so beruht dieser Verzicht nicht auf Willkür, sondern auf der Einsicht, daß dieselbe ja den Ausgangspunkt und Quellort — direkt oder indirekt — sämtlicher modernen, exegetisch-wissenschaftlichen Methoden bildet (vgl Dinkler 79 u 91; Fuchs 159—166; Dielhauer Wissenschaft 195ff; Reisner 223ff; Dahl Jesus 105—113). Daß im späteren Verlauf die Fragestellung und Zielrichtung der historischen Kritik Modifikationen, Differenzierungen, Verfeinerungen und Neubildungen (Dinkler 83) erfahren haben, wird bei der Darlegung der einzelnen Methodenstämme sichtbar werden. Das Anliegen der historischen Kritik im klassischen Sinne ist keineswegs mit dem der nun zu behandelnden Methoden gleichzusetzen, was zB die lange Geschichte des Echtheitsproblems (Luthardt Ursprung 6—19, 222f; auch Jeremias Literarkritik 33f; E. Schweizer Ego 82f) und Fragen, ob einzelne Erzählungen bzw Reden historisch seien oder nicht (Weizsäcker Selbstzeugnis 154—208; Hartlich-Sachs 142f; Strathmann 23, besonders 10), erweisen. Aber bei diesen Erläuterungen ging es lediglich darum, den grundsätzlich-allgemeinen Zshg und relativen Unterschied zu skizzieren.

[2] Rovers 388—397; er geht sogar bis in die Entstehungszeit der ntlichen Handschriften zurück, da manche im NT gebotene Lesart „in vielen Fällen nichts als Conjektur ist" (398).

[3] Gebhardt Koe 2f, wenn auch nicht nur in Holland: Gebhardt Manen 540f.

[4] Vgl auch das Ergebnis hinsichtlich des gesamten NTs bei Gebhardt Manen 542.

[5] Koe, der über 200 Conjekturen bespricht, glaubt nur für drei von diesen — es sind 12,7; 19,29 u 20,7 — „mit Sicherheit . . . eintreten zu können", vgl Gebhardt Koe 3.

[6] Zur Definition (Rovers 400); unter Konjektur sind „Vermutungen in Bezug auf den Text" zu verstehen „welche nicht, wenigstens nicht unmittelbar, von Handschriften empfohlen werden"; ähnlich Gebhardt Koe 3.

[7] Schon Tatian hat „in seinem Diatessaron ua Joh 5 u 6 umgestellt" (Brinkmann Ordnung 56); der nächste, der diesen Vorschlag ebenfalls vorbrachte, war Ludolph von Sachsen aus dem 14. Jhdt. (Brinkmann ebd; Norris 112).

[8] Es begann mit den Untersuchungen von Norris 107—112; vgl Hoare 5; dann den Überblick bei H. Holtzmann Unordnungen 51; Howard Criticism 125—141 u Appendix D 264; Bacon Research 497—527 ua.

[9] Howard Criticism Appendix D 264; Wikenhauser Einleitung 220.

gewissen Beliebtheit erfreuen können. Sie wurden von konservativen wie kritischen Exegeten[1] gleichermaßen in Anspruch genommen, da es ihr Ziel war, den topographischen, chronologischen[2] und auch inhaltlich-logischen[3] Zusammenhang — so gut es ging und falls dieses überhaupt noch möglich war — des fortlaufenden Evangeliums bzw einer hypothetischen Quellenschrift wiederherzustellen[4]. Daß in dieser Hinsicht gewisse Störungen auffielen und eine Erklärung forderten[5], wurde großenteils anerkannt.

b) Bei näherem Zusehen ergibt sich die Differenz zweier[6] Ausprägungsweisen. Die erste "consist of what may be called free transpositions, made on the basis of sense alone. Passages that appear to the critic to be misplace are transfered, regardless of their length, to what are to be their original positions, regardless also of the length of the interval between the new position and the old"[7], während die zweite nicht nur auf dem "sense alone" beruht, "but on physical basis also"[8], dh auf arithmetischer Auszählung und Berechnung.

c) Daß für diese Methode durchaus die Möglichkeit einer berechtigten Anwendung im Joh-Ev besteht, kann man ua den Übereinstimmungen der erfolgten Umstellungen[9] entnehmen; „jedenfalls ist es ein Weg, die härtesten Anstöße in der Komposition"[10] des 4. Ev zu beseitigen. Auf die im Joh-Ev enthaltenen Einzelüberlieferungen hat diese Methode so gut wie keinen Einfluß, da jene nicht logisch[11], sondern eher assoziativ gegliedert sind. Außerdem ist natürlich die Art der Zitierung und Ordnung[12] der Tradition seitens des

---

[1] Vgl die auf 41, 8 dfAr gegebenen Überblicke.

[2] Howard Criticism: Chapter II. Textual Dislocations and Chronological Order 125ff; Strayer.

[3] Bertling 351—353; Usener Untersuchungen 54f; Ewald Schriften 56f; die Werke von F. W. Lewis, Disarrangements in the Fourth Gospel, Cambridge 1910; Another Disarrangement in the Fourth Gospel, Interpretator 1910 u 1912 habe ich leider nicht einsehen können, vgl weiter MacGregor John 77, 82; Wellhausen Erweiterungen 16f; Spitta Literatur 155—204 (dazu J. Weiß Spitta 397f); Joh-Ev 402f; Lepsius Johannes 542; Thompson Disarrangement; zu den Umstellungen in den Abschiedsreden von Bernhard, Bultmann, Brinkmann und Hoare vgl Hauret 238—241.

[4] Anders Hoffmann 18ff, der die „Unordnungen" u „Mängel" des Ev auf das Alter des Evglsten zurückführt.

[5] H. Holtzmann Unordnungen 50f.

[6] Dieser Unterschied wurde schon von Raney 75 beobachtet.

[7] Hoare 4; zu diesem Typus den Überblick von H. Holtzmann ebd 51.

[8] Hoare 6; als einzigen Vorgänger dieses Typs nennt Hoare 8 Brinkmann (Ordnung 55—82 u 563—569); hinzuzufügen wäre noch Brinkmann Nota 503—505; außerdem E. Schweizer Ego 109—111; A. C. Clark, J. M. Thompson u F. J. Paul (nach Raney 75,3).

[9] Vgl zB Appendix D bei Howard Criticism 264.

[10] E. Schweizer Ego 111; J. Jeremias Literarkritik 41f.

[11] Eine Erklärung von seiner Sicht bietet Raney 77f; dazu die Kritik von J. Jeremias Literarkritik 36f.

[12] „Es ist die Frage, ob nicht derartige Umstellungen sich erübrigen, wenn die Art, wie der Evangelist zitiert und verweist und seinen Stoff ordnet, erkannt und anerkannt wird", Noack Tradition 145f.

Evangelisten von derjenigen moderner literarischer Erzeugnisse, die mit der „erforderlichen Akribie geschrieben“[1] sind, weit geschieden. Den Schlüssel zum Joh-Ev wird man also aus diesem Grunde in ihr nicht sehen dürfen[2].

3. Die Religionsgeschichte

a) Die religionsgeschichtlich-vergleichende Methode geht in ihren Ursprüngen[3] bis ins 17. Jahrhundert[4] zurück. Keineswegs auf dem Boden des Joh-Ev erwachsen, hat sich diese Methode im Raum der joh Forschung eine zentrale, nicht mehr wegzudenkende Bedeutung erobert. Die Art ihrer Durchführung ist denkbar einfach und so bekannt, daß man sich in ihrer Definition durchaus kurz fassen kann: mit Hilfe religionsgeschichtlichen Materials wird das Gedankengut des gesamten Joh-Ev bzw einzelner Teile desselben kritisch[5] verglichen[6] und damit zugleich Übereinstimmungen, Unterschiede und Modifikationen festgestellt.

b) Übersieht man die mannigfachen Untersuchungen[7], die mittels dieser Methode angestrengt wurden, wird man in ihren anfänglichen Bemühungen weithin einen ausgeprägten „Pattern“-Charakter bemerken, der sich dahingehend auswirkt, das joh Gedankengut mit einer einzigen religionsgeschichtlichen Erscheinung in Beziehung zu setzen. In dieser Einseitigkeit liegt ihre Stärke, aber zugleich ihre Schwäche. Diesen Standpunkt eingenommen zu haben, bedeutet, alle ihre Ergebnisse in der rechten Weise würdigen zu können.

[1] Noack Tradition 146.

[2] So auch E. Schweizer ebd.

[3] Bei einem solchen Urteil ist natürlich nicht nur an die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ gedacht, sondern es sind sämtliche Arbeiten ins Auge gefaßt, die in irgendeiner Weise einen religionsgeschichtlich-vergleichenden Charakter tragen. Wenn auch die religionsgeschichtliche Einordnung des Joh-Ev im 17., 18. und weithin im 19. Jhdt. aufs engste mit der Verfasserfrage verknüpft war, ihre Ergebnisse also hauptsächlich auf dem Versuch einer Beantwortung dieser Fragen beruhten und erst am Ende des 19. Jhdts eine Lösung erfolgte, indem sie sich zu einem selbständigen Forschungszweig entwickelte (Preisker Apokalyptik 673), so gehören doch alle Untersuchungen, wenn auch als Vorläufer, zur „Religionsgeschichtlichen Schule“, da sie in der religionsgeschichtlich-vergleichenden Methode wurzeln.

[4] „Der Widerspruch gegen die Echtheit des Evangeliums ging am Ende des 17. Jahrhunderts von den englischen Deisten aus“ (B. Weiß Einleitung 584). Aber „erst um die Wende des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts beginnen Zweifel und Angriffe gegen den johanneischen Ursprung“, die eine eindeutige religionsgeschichtliche Einordnung mit sich bringen. „Einem Platoniker schreibt Evanson (1792), einem pretinischen Judenchristen Vogel . . ., einem Judenchristen mit gnostischen Zutaten Cludius (1808) das Evangelium zu“ (Luthardt Ursprung 25).

[5] Es geht also nicht darum, „mit dem Nachweis der religionsgeschichtlichen Herkunft diese ntliche Vorstellung zu ‚erklären‘, sondern darum, sie durch die Vergleichung mit religionsgeschichtlichen Analogien in ihrer Besonderheit zu erfassen“ (Vielhauer Vorläufer 1); zur Gefahr, daß die vergleichende Methode leicht zu einer ausgleichenden werden kann, vgl Clemen Methode 9ff; 38f.

[6] Gunkel 1.

[7] Die auffallende Tatsache, daß “our modern comparative study of the Fourth Gospel reveals the existence of two independent lines of investigation, the one concerned with the person of Christ particularly as represented in the Prologue, the other concerned with the words of Christ . . . as represented in the body of the Gospel”, auf die Kraeling 141 aufmerksam macht, ist für den vorliegenden Überblick nicht von großer Bedeutung.

Spätjüdisch-rabbinisches — in sprachlicher[1] wie gedanklicher[2] Hinsicht —, apokalyptisches[3], alttestamentliches[4], pseudepigraphisches[5], hermetisches[6], marcionitisches[7], persisches[8], stoisches[9], hellenistisches[10], indisch-buddhisti-

---

[1] Im vorliegenden Zusammenhang geht es um die ausschließlich sprachliche Seite des Problems. "The view that the Fourth Gospel was originally written in Aramaic was put forward, though not worked out by C. Salmasin's, . . . Bolten . . . u Pfannkuche" (Burney Origin 2); weiter Bertholdt; daß das Ev griechisch geschrieben, aber semitischen Sprachcharakter aufweist, hatten schon Ewald u Luthardt (nach Burney Origin 2) vertreten. Auf eine Anregung Zahns hin hatte Schlatter (Sprache 7) „Parallelen zwischen dem Joh-Ev und der Mechiltha nebst Sifre" (14—144; vgl auch Fiebig 57—59) beigebracht, die er später in seinem Buch „Der Evangelist Johannes" beträchtlich erweiterte; weiter Szcygiel Aufbau 257; Heigl 314. Für eine aramäische Grundlage treten ua Jaeger 188, Lepsius Johannes 542f u Ball (Colwell 2), Burney Origin, Montgomery, Torrey, Burrows (Colwell 3—6; de Zwaan) u Colwell 6 (hier betont er selbst, daß er auf den Arbeiten von Burney, Montgomery u Torrey fußt) ein. Gegen eine aramäische Sprachgrundlage des Joh-Ev sprechen sich Dalman, Wellhausen (nach Colwell 2), Allis, Driver u Howard (Colwell 4f) aus; vgl auch den Überblick bei Burrows Language 305—344. Von Bedeutung sind weiter die beiden methodischen Verfahrensweisen, die Colwell zur Feststellung von Semitismen bzw Aramaismen herausstellt: "The first is that of comparative study in Greek. That is to say, the Greek of John is compared with 'normal' Greek, and what is different is claimed as an Aramaism" (6). Die zweite Verfahrensweise "may be called the 'Aramaic comparative method'. Thus, if a certain construction 'looks semitic' or if a phrase reminds the investigator of a phrase in the semitic literature from the Assuan papyri to the Talmud, the explanation is that the construction or phrase is an Aramaism" (7).

[2] Zum Ganzen vgl G. Kittel Probleme; Strack-Billerbeck II 402ff. Vor ihnen schon Nösgen 60f; Schlatter Sprache, Johannes, Bruch Jesu (dazu Schmid Johannesevangelium 25—29); Büchsel Synkretismus (dazu Schmid ebd 29—35); Bornhäuser Missionsschrift (dazu Büchsel Besprechung von Bornhäuser 583f u Schmid ebd 35—38); Strathmann 12; Nolloth 17ff. Das Thema (der letzten drei Forscher) ist: „Das Evangelium muß religionsgeschichtlich . . . vom Spätjudentum aus verstanden werden, womit . . . im wesentlichen die schriftgelehrte Frömmigkeit und Theologie, der Rabbinismus gemeint ist" (Schmidt ebd 25); Grant 322, der neben dem palästinischen auch das Diasporajudentum heranzieht. Es ist nicht zu übersehen, daß auch schon Schlatter neben dem „jüdischen Erbe" (Theologie 2. Teil 161—167) auch „das griechische Element in Johannes" (ebd 153—161) sah und von seinen Voraussetzungen aus zu berücksichtigen suchte.

[3] Preisker Johannes.

[4] Haenlein 170; Bleek 244—257; Ebrard 1119; B. Weiß Einleitung 562—565; Weizsäcker Zeitalter 523f; Franke 89ff (gegen ihn Schürer Besprechung von Franke 1 und vor allem 5: „Als ein Vorurteil aber muß es betrachtet werden, daß das 4. Evangelium ganz frei sein soll von hellenistischen Einflüssen"; vorsichtiger auch O. Holtzmann 188f); Schürer ebd; Hühn 70—95; Jülicher 359f; Wellhausen Johannis 123; Schwartz 537.

[5] Der Vf des Joh-Ev kommt nach Stauffer (Theologie 26f u die Beilage II) „von der Priestertradition her. Der Täuferschüler Johannes ist ein Apokalyptiker levitisch-liturgischer Prägung, . . ."; Prinzipienfrage 327; zustimmend Winter 143.

[6] Reitzenstein Fragen 47—132; vor allem 71ff (dazu Clemen Erklärung 274f); Poimandres 244ff; Lyman 276 ua.

[7] Delafosse 9—45, vor allem 121ff; Howard Criticism 103 nennt seine These "a curiosity of critical credulity . . .".

[8] Lützelberger 285; Grill II 331ff; Preisker Charakter 387; zum Hintergrund vgl Reitzenstein Erlösungsglaube. [9] Moffatt 525.

[10] Ballenstedt (Joh-Ev = philonisch-alexandrinisch 9 u 27f; Joh Prolog = rein philonisch); Bretschneider 224; Weiße Evangelische Geschichte 98 (dazu A. Schweitzer Leben-Jesu-Forschung 130); Strauß Leben Jesu (1864) 361—363; Tobler Ursprung 180f; Gfrörer

sches[1] und orientalisch-gnostisches[2] Gedanken- und Vorstellungsgut[3] wurde

335f; Réville (dazu Pfleiderer Werke 27—65; Hilgenfeld Neueste Kritiker 45; A. Meyer Literatur 331; Baldensperger Besprechung von Réville 6f); Thoma Genesis 738—755 (kritisch Bleek-Mangold Einleitung 289; Schürer Besprechung von O. Holtzmann 328); Schwegler Johanneische Literatur 149; Harnack Verhältnis 213f; Hausrath Zeitgeschichte 386f u 398f; Appel Echtheit 34; Dechent 453f (Vf sei Apollos!); Völker Mater 28ff; D'Alma 13—53 (dazu A. Meyer Literatur 303f); Schwartz 558; A. Schweizer Johannesevangelium 362; P. Wendland 310ff; A. Schweitzer Mystik 340ff; überhaupt 342—362 (kritisch Michaelis Hellenisierung 259f); Jacobsen 98f; Bieler I 126,8; Heitmüller 21f (dazu Schmid Johannesevangelium 14ff); Grill I 166f (dazu Pfleiderer Werke 65—74; W. Bauer Johannesevangelium u Johannesbriefe 149; Hilgenfeld Neueste Kritiker 47f und vor allem Schmid ebd 16ff); Wetter Sohn 153—180 (und zu seinen Spezialarbeiten vgl Literaturverzeichnis dsAr), dazu Schmid ebd 18—25; W. Bauer ebd 149; Perry 103 ua.

[1] Mit diesen Einflüssen rechnen Grill (nach Schmid Johannesevangelium 73,42); Clemen Erklärung 277—284; Faber 60—62; van Eysinga 49—53; Garbe 34f; Kübler ua.

[2] Cludius 51 (dazu Luthardt Ursprung 25); Bretschneider 7; D'Eichthal (nach Bleek-Mangold Einleitung 291); Baur Theologie 163 u 174f; Evangelien 85 u 88; zur sogenannten „Tübinger Schule" vgl Clemen Entstehung 46; Hilgenfeld Urchristentum 131; Evangelien; Evangelium 19ff; Briefe 526; Kanonischer Johannes 5 u 61 (dazu A. Meyer Literatur 327); Weiße Evangelienfrage 23; Keppler 12ff; Hilgenfeld Besprechung von Riggenbach 196; Schriften 229; Einleitung 726ff; Neueste Kritiker 36 u 56; Besprechung von Delff 117; Antijudaismus 507—517; Johanneische Theologie 96—116, 214—228 (zu Hilgenfeld allgemein vgl Bleek-Mangold ebd 287); Kreyenbühl Evangelium der Wahrheit 29 und vor allem 369; 371ff; 475; H. Holtzmann, W. Mangold u E. Schürer (nach Hilgenfeld Kanonischer Johannes 5); Corssen Prologe 131ff (dazu Overbeck 108—111; Pfleiderer Lösungsversuche 169); Schwegler Montanismus 189f; Zeitalter 371f; Pfleiderer (nach Hilgenfeld Neueste Kritiker 48); Holtzmann Gnosis 112—134; Zeller Zitate 152; Rettig Ephemerides I 83ff (nach Freytag Schriften 281); Hönig Beiträge (1883) 216; (1884) 85; Construktion 535—565; Spaeth 207; Bert 75—100; Schmiedel Entstehung 53f; 4. Evangelium 124—128; Pfleiderer Urchristentum 451; Entstehung 225f u 240; Drews Christusmythe 211ff; Entstehung 343ff; Gunkel 89; Windisch Thesen 341; Lietzmann Alte Kirche 248f (beachte jedoch auch seine kritischen Äußerungen 250); E. Meyer Ursprung III 643f; von Loewenich Denken 261f; Besprechung von Maurer 158; W. Bauer Johannesevangelium und Johannesbriefe 147; Johannesevangelium 3f; Dibelius Besprechung von Bultmann 261; Strathmann 14; E. Schweizer Heilung 67; Käsemann Besprechung von Bultmann 187; Mußner 186, 421a; Ruckstuhl Einheit 53 („Ähnlichkeiten" zwischen den Od Sal u den Reden des 4. Ev); dann die zahlreichen Arbeiten Bultmanns: Hintergrund, Bedeutung, Untersuchungen, Auslegung, Johanneische Schriften, Johannesevangelium in der neuesten Forschung, Analyse, Theologie, Evangelium des Johannes, Urchristentum und Redaktion. Im Hintergrund aller dieser Untersuchungen steht das viel umstrittene mandäische Problem (dazu vgl Reitzenstein Buch 66f; Noack Tradition 55; über den Stand der Forschung bis 1933 unterrichtet gut Schmid Johannesevangelium 59—69; vgl weiter Cerfaux Gnose 699f; Loisy Mandéisme; Baumgartner Mandäerfrage; Stauffer Stand 68; Quispel Philo 429,1; J. Jeremias Besprechung von Percy 273f ua). Obwohl die mandäischen Schriften sehr häufig zum Vergleich mit dem Joh-Ev herangezogen wurden, ist die literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Fragestellung hinsichtlich der mandäischen Literatur nur von vereinzelten Arbeiten aufgenommen worden (vgl E. Schweizer Ego 64—82; Pedersen Mandaeiske Skrifter u Stauffer Jesustradition). Eine umfassende Beantwortung dieser Frage ist aber unerläßlich für die Bestimmung des Alters dieser Schriften und einer damit verbundenen, kritischen Auswertung. Winter 145,5 (auch 143) möchte auch den Fund von Nag Hammadi (1945) „zur Erhellung der geistigen Hintergründe des 4. Evangeliums" heranziehen. Dazu vgl die zahlreichen Arbeiten von Quispel (siehe Literaturverzeichnis dsAr).

[3] Interessant und von Bedeutung ist nun die Beobachtung, daß sich von der Baurschen Schule über Kreyenbühl und W. Bauer bis R. Bultmann eine Linie aufzeigen läßt: Kreyen-

herangezogen und exegetisch-theologisch ausgewertet[1]. Dabei wurde — und dies gilt es nicht zu übersehen — von jedem der genannten Standpunkte die religionsgeschichtliche Einheit[2] des Joh-Ev in einseitiger und alternativer Weise vorausgesetzt und in ihren Konsequenzen vertreten. Im Laufe der Geschichte dieser Methode setzte sich jedoch die Einsicht immer mehr durch, daß eine solche einseitig-alternative Methodenführung, die sich zum Teil noch mit einer ausgeprägt-antiliterarkritischen Haltung[3] verband, an der Struktur des joh Stoffes zerbrechen mußte und auch zerbrach[4]. Deshalb wurde ein solches Vorgehen, das religionsgeschichtliche Stoffelder aufsuchte, die „eine Vereinigung der spätjüdischen und hellenistischen Gesichtspunkte" aufwiesen, durchaus begrüßt[5], wie sie zB im 3. Henoch[6] und in neuerer Zeit in den aufgefundenen 'En Fesha-Texten[7] vorlag bzw vorzuliegen schien.

Wollte man also die alternative Einseitigkeit des bisherigen Forschungsstadiums dadurch überwinden, daß man religionsgeschichtliche Parallelen bzw Analogien zum Joh-Ev aus solchen Quellen entbot, die bereits in sich die Kreuzung von verschiedenem religionsgeschichtlichem Gedankengut darstellen, so ging man im weiteren Verlauf noch einen Schritt weiter. Man machte mit der entscheidenden Erkenntnis ernst, den Schnittpunkt verschiedener Traditionsgebilde nicht außerhalb des 4. Ev zu belassen, um dann doch wieder einer

bühl (Evangelium der Wahrheit 108) bestätigt, daß er durch Äußerungen von Hilgenfeld auf seine Menander-Hypothese gekommen ist, Hilgenfeld seinerseits bekräftigt diese Gedanken-Genealogie (Neueste Kritiker 28—36), wenn er mit den Konsequenzen, die Kreyenbühl eigenmächtig gezogen hatte, nichts zu tun haben will. W. Bauer (Johannesevangelium und Johannesbriefe 149) bemerkt hierzu: „Die Versuche von Bultmann und mir, von der synkretistischen Gnosis aus das Verständnis des 4. Ev zu erreichen, haben Vorläufer gehabt. Man könnte J. Kreyenbühls großes Werk ‚Das Evangelium der Wahrheit . . .' hierher rechnen . . .".

[1] Gegen derartige Ableitungen bzw Versuche, Analogien zu finden, sprechen sich ua aus: Wittichen Charakter 74f; W. Beischlag Frage 137; Leben Jesu 121ff; Riggenbach 122ff; Credner Geschichte 49; Grau 455f; Hase Schule 49ff; Geschichte 43ff; Hauff 606f; B. Weiß Einleitung 592; Pfleiderer Lösungsversuche 182; Wendt Johanneisches Christentum 140; Wellhausen Johannis 123ff; Büchsel Synkretismus 9; Leipoldt 145; Cerfaux Gnose 699f; Noack Tradition 60 (allerdings „nur" gegen die gnostische Redenquelle Bultmanns); Kundsin (nach Noack ebd 57f); Percy (dazu Bultmann Johanneische Schriften u J. Jeremias Besprechung von Percy: „Sie [= Arbeit von Percy] sieht die Dinge zu einfach, wenn sie 1. den Gnostizismus aus christlichen Einflüssen erklärt, um dann 2. die christliche Eigenständigkeit der joh Theologie auch hinsichtlich der Terminologie und der Form zu folgern"; Noack, ebd 59).

[2] Dies wurde deutlich von Bousset Johannesevangelium 617f ausgesprochen.

[3] Bousset ebd 618.

[4] Vgl etwa Schmid Johannesevangelium 56f; auch G. Kittel Spätjudentum 9; Odeberg Johannes-Evangelium 183 u 186.

[5] Schmid ebd 57f.

[6] Und darüber hinaus die jüdische Mystik überhaupt; Odeberg Fourth Gospel (dazu Schmid ebd 56—59); Schaeder (dazu Schmid ebd 46—55).

[7] Kuhn Texte 209f; Schriftrollen 45 (kritisch Baumgartner Handschriftenfund 148, zustimmend Winter 143); Molin 222 u 224f; Strathmann 14f; Goppelt Christentum 198; Blauert 195; Käsemann Probleme 139; vor allem die Diss von Schaedel 39—231; Stauffer Ordensregel 532. Zum synkretistischen Charakter der Texte vgl ua Kuhn Sektenschrift; Schoeps Judentum; Goppelt Christentum 131f; 135; Schubert, Reicke; Cullmann Qumrantexte 37, 11.

gewissen schematischen Interpretation zu verfallen, sondern denselben im Evangelium selbst verankert zu sehen. Nicht Beschränkung auf eine religionsgeschichtliche Erscheinung als Hintergrund des Evangelium, sondern gleichmäßige und gleichzeitige Berücksichtigung von verschiedenen Strömungen hieß jetzt die Arbeitshypothese[1]; hier im 4. Ev liegen die mannigfachen Ebenen mit ihren verschiedenen Tiefendimensionen.

c) Parallel zu dieser Entwicklung von der Hypothese einer unkritisch-undifferenzierten, religionsgeschichtlichen Einheit zur Annahme einer zerlegten Vielheit verläuft teilweise auch die ihrer quellenmäßigen Auswertung. Die religionsgeschichtliche Zäsur fällt in dieser letzten Phase mit der quellenkritischen zusammen, dh den auf Grund von umfassender religionsgeschichtlicher Vergleichung fixierten und analysierten Teilen des Joh-Ev wird ein Überlieferungscharakter zugeschrieben[2]. Oder anders ausgedrückt: die religionsgeschichtliche Motivik und Thematik besitzen quellenscheidende Kraft.

d) Das Ergebnis dieses Überblickes läßt ein Mehrfaches erkennen:

1. Eine sachgemäße Methodenführung der religionsgeschichtlichen Vergleichung im Joh-Ev kann nur durch Komplexität erreicht werden.

---

[1] Bousset: Hellenistisches (Kyrios 190f), Mysterienreligion (199f), astrologische Frömmigkeit, Philo, Hermetica (198—203), hellenistische Mystik (209), hellenistische Mysterienfrömmigkeit (210f); für die „Zusammenschau der spätjüdischen und der hellenistischen Welt" vgl Schmid Johannesevangelium 70; auch Streeter 363; Preisker Apokalyptik 678; Michel Gebet 521f: „Das joh Problem kann nicht allein von der palästinischen Tradition, auch nicht ausschließlich vom hellenistischen Kultstil, auch nicht ausschließlich aus der Verwandtschaft mit gnostischen Parallelen verstanden werden"; weiter Maurer 101f (zur Kritik vgl von Loewenich Besprechung von Maurer 158): „. . ., daß Johannes, trotzdem er die Sprache der Gnostiker spricht, bis ins Tiefste hinein vom atlich-biblischen Geiste erfüllt ist . . ."; auch Fascher Tür 46 könnte man hier nennen, wenn er in Joh 10 „den atlichen Hintergrund, die den Syn nahestehende Grundschrift, die joh Übermalung" unterscheidet; für Komplexität treten auch Kraehling 149 und Odeberg Joh-Ev 188 ein. Dodd legt vier "forms of religious thought which were influential in the world to which the Fourth Gospel belongs" dar: Rabbinic Judaism (Background 334ff), Greek Philosophy, and the Higher Paganism (336—339), Hellenistic Judaism (339—341) und Gnosticism (341ff); ebenfalls Interpretation 10—130; Strathmann 24; Winter 150 berücksichtigt mandäische, hermetische, apokalyptische und atliche Vorstellungen. Mit Noack Tradition 42 wird man alle diese Arbeiten unter das Thema stellen: „Um das Johannesevangelium zu verstehen, muß man es in ganz anderem Maße als das bei den drei älteren Evangelien der Fall ist — im Zusammenhang mit den hermetischen Schriften, dem hellenistischen Judentum, dem Rabbinismus, dem Gnostizismus und dem Mandäismus . . . betrachten."

[2] J. Jonqeneel (Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik [1866], nach Overbeck 427) fand im Joh-Ev eine hbr Urkunde (erzählend und strophisch) vor, die von einer griech (jüdisch-alexandrinischen) überdeckt sei; Linder unterscheidet eine palästinisch-gnostische Quelle A (Stoffteilung 35; Proben 206—213) und eine hellenistisch-gnostische S (Proben 206; Leseprobe 163ff; dazu kritisch Clemen Entstehung 19); Delafosse 121ff scheidet ein gnostisch-marcionitisches Dokument aus; die Redestücke (= R) des Joh-Ev zeichnen sich nach Soltau Standpunkt 355 — er erkennt hier Hilgenfelds Vorarbeiten dankbar an — durch gnostische Thematik aus; Bultmann erhebt aus dem vorliegenden Joh-Ev eine Quelle, die gnostischen Offenbarungsreden entsprechen soll (dazu vgl Ruckstuhl Einheit 24ff); Iber 147 ua unterscheidet zwischen der apokalyptischen Menschensohnüberlieferung (die sich in 1,51; 3,14f; 5,27ff findet) und den nach seiner Ansicht übrigen gnostischen Menschensohnsprüchen (165f).

2. Von einer religionsgeschichtlichen Einheit des Joh-Ev kann ohne weiteres keine Rede sein. Zumindest ist sie durch die bisherige Anwendung der vorliegenden Methode zum ernsthaften Problem geworden.
3. Religionsgeschichtliche Differenzierung und überlieferungsmäßige Auswertung sind nicht zu trennen.

4. Die Teilungen[1]

a) Ihre[2] Anfänge gehen bis ins 18. Jahrhundert[3] zurück: waren auch die Beweggründe, die zur Annahme von Teilungen im 4. Evangelium führten, verschieden[4], so traf man sich doch in der gemeinsamen Erkenntnis, daß im vorliegenden Evangelium zwischen Johannes[5] als Verfasser, der „Privataufsätze" hinterlassen hatte[6], und dem späteren Herausgeber, der diese mit einem geschichtlichen Bericht verband[7], zu scheiden war. Darüber hinaus tauchte die Frage auf, ob das

---

[1] Hierzu vgl Strauß Leben Jesu (1864) 98f.

[2] Die Berechtigung einer Trennung dieses Methodenstammes von dem der Literarkritik ist bereits von Wellhausen Johannis 4f — der ja selber die literarkritische Methode als erster auf das Joh-Ev übertrug und anwandte — ins Auge gefaßt und in ihrer Fundamentalunterscheidung aufgedeckt, wenn er schreibt: „Man darf nicht fragen, was wertvoll und echt sei, oder wertlos und unecht. Man darf überhaupt nicht von vornherein große Gesichtspunkte aufstellen; damit muß man aufhören, nicht anfangen. Ausgehen muß man vielmehr von einzelnen Anstößen, die sich bei der Exegese ergeben und ebensowohl in den didaktischen als in den historischen Teilen vorkommen"; auch Kreyenbühl Randglossen 133 bemerkt: „Die Ausscheidung von verschiedenen Bestandteilen wird jetzt vielmehr nach rein literarischen, philologischen und allgemein hermeneutischen Grundsätzen betrieben". Diese soeben aufgezeigte Trennung wurde auch von Wendt Schichten 35f anerkannt und kritisch durchgeführt (36—42); vgl außerdem Bousset Johannesevangelium 614 u Ruckstuhl Einheit 7: „Diese Teilungsversuche verdienten nun kaum den Namen Literarkritik im eigentlichen Sinne . . . Die Wurzel dieser Teilungen aber waren ‚dogmatische' Überzeugungen und apologetische Absichten . . . Erst in den Jahren 1907/08, mehr als 100 Jahre nach dem 1. Teilungsversuch, unterzogen sich zwei Gelehrte erstmals jener Aufgabe. Es waren . . . Wellhausen und . . . Schwartz"; zT anders J. Jeremias (Literarkritik 35: die „neuere literarkritische Forschung" beginne mit Wellhausen) und A. Meyer (Literatur 23: Die „neue Kritik" setze mit Wellhausen, Schwartz und Spitta ein). Bacon Research 481 unterscheidet zwischen „partitionists" und „revisionists": erstere decken sich mit den Teilungsversuchen; vgl weiter Schürer Stand 50; Bromboszcz 18; Bleek-Mangold Einleitung 294; Soltau Zum Johannesevangelium 437, die alle von „Teilungshypothesen" bzw „Teilungsversuchen" sprechen. Strauß Leben Jesu (1864) 103 redet von „Teilungsversuchen", Luthardt Ursprung 28 von „Halbierungen", Wellhausen Johannis 4 von „Zerlegungsversuchen" und Spitta Johannes-Evangelium VI von „Teilungsversuchen" und „Teilungshypothesen"; im Grunde meinen alle diese Autoren dieselbe Methode. Zum Ganzen vgl auch S 62ff dsAr.

[3] Der wohl erste Versuch (vgl Clemen Entstehung 9) bei Eckermann 209—213.

[4] Eckermann 209f geht es um die rationale Erklärung, wie es überhaupt zu Evangelienschriften kam; Horst Widersprüche 20—38 analysiert die nach seiner Meinung „verschiedenen Vorstellungsarten" der joh Christologie.

[5] Wegscheider 158—186; Eckermann 211f; Ammon.

[6] Eckermann 156f u 213: „. . . worin er die ihm (= Ap Joh) besonders merkwürdigen Reden sich aufgezeichnet hatte"; ähnlich Paulus (nach Clemen Entstehung 9); Ewald Ursprung (dazu treffend Bleek-Mangold Einleitung 294); Vogel, Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht (1801); B. Weiß Einleitung 584, 1.

[7] Dies betont vor allem Eckermann 213.

Evangelium nicht eine Sammlung aus verschiedenen „Bruchstücken" darstellt, die auf „verschiedene Verfasser" und auf „verschiedene Zeitalter" zurückgehe[1]. Mit anderen Worten: am Horizont schien sich die Hypothese einer Teilung des Joh-Ev in Kern und Schale[2] abzuzeichnen.

b) Ihr methodisches[3] In-Erscheinung-Treten[4] begann mit der bewußten Aufdeckung der Differenz, vor allem „Diskrepanz"[5] verschiedener Schichten im Joh-Ev, die dazu führte, die geistig-didaktischen Reden[6] von den historischen Erzählungen[7] abzuheben. Da diese Methode im Dienst des Rationalismus[8] und der aufklärerischen Leben-Jesu-Frage[9] stand, konnte sie nur zu Alternativlösungen kommen; entweder wurden die Reden[10] — denen die

[1] Horst Widersprüche 40.

[2] Horst ebd 40; diese Gegenüberstellung bildet dann das Thema von Weiße Evangelienfrage 283; Grotius, Annotationes in Novum Testamentum (nach Clemen Entstehung 9).

[3] Dies ist das Verdienst von Weiße im Jahre 1838 (Geschichte 96f; 106; 111; 114; 125 ua; wiederholt in Evangelienfrage 111f; eine gute Charakterisierung bei Overbeck 12ff); die Gestalt, die er dieser Methode gab, blieb richtungweisend für alle weiteren Versuche, die sich mehr oder weniger an ihn anknüpften: so zB A. Schweizer (Leben Jesu 8—12; Johannesevangelium 362f, er verwirft jedoch nur die Erzählungen, auf die keine Rede folgt; dazu Wellhausen Johannis 4), seine Teilungshypothese hat er dann unter dem Eindruck der Veröffentlichungen der Baurschen Schule aufgegeben; Schenkel 765; Freytag Schriften 256; Wendt Lehre Jesu I 217 (dazu Schürer Stand 56); Delff Rabbi 98; für sich standen Tobler Evangelienfrage u Evangelium Johannes u Mensinga.

[4] Wichtig ist noch ein Hinweis auf die tieferen Hintergründe dieser Methode: während sie einerseits rein apologetisch gegründet war — (vgl Bleek-Mangold Einleitung 292; mit dieser Methode trat man der von Strauß schrankenlos „durchgeführten Anwendung des Mythos zur Erklärung des Gesamtbestandes der evangelischen Geschichte" entgegen, so auch Scholten Evangelium nach Johannes 28f: das ganze Ev des Joh konnte man im Vergleich mit den Syn gegenüber dem Angriff von Strauß nicht mehr halten; B. Baur Evangelien 82f; A. Schweitzer Leben-Jesu-Forschung 125 nennt Weiße wohl einerseits den „direkten Fortsetzer von Strauß", andererseits aber, da er es nicht wagt, „die joh Abkunft dieses Ev ganz zu verneinen" (129), einen Apologeten; ähnlich hinsichtlich A. Schweizer ebd 131. Sehr instruktiv Strauß Leben Jesu (1864) 98ff selbst; Howard Criticism 109f spricht von „apologetic impulse"; B. Weiß Einleitung 591, 1; Ruckstuhl Einheit 7, auch Bousset Literarische Einheit 1) — knüpfte sie andererseits an Schleiermachersche Ideen an (ausdrücklich A. Schweizer Leben Jesu 9; Joh-Ev 362; Hase Geschichte 50; Frommann 858; Hilgenfeld Einleitung 697f).

[5] Weiße Geschichte 125 u 227; auch später hat er an seinen Teilungen festgehalten (Philosophie 152f).

[6] Besonders deutlich Weiße Geschichte 184: geistige Hauptbestandteile, „um sich und andere in jener Grundansicht über das geistige Wesen Jesu Christi . . . aufzuklären", während diese Charakterisierung von Bretschneider 107 (dazu Strauß Leben Jesu [1864] 100f) abgelehnt wird; weiter Wendt Schichten 52f (dazu Haupt 218).

[7] E. Renan Das Leben Jesu, übersetzt von H. Helling, Leipzig (1892) 19f.

[8] Sehr einleuchtend und drastisch A. Meyer Frage 262f; „unglaubwürdige Wunderberichte und tiefsinnige Reden" (Literatur 23); Schwegler Literatur 156.

[9] Renan 19f: In den Erzählungen sei vieles besser und getreuer als in den Syn berichtet; auch Wendt Johannes-Evangelium 1: „Inwieweit enthält das 4. Ev eine gleichwertige Überlieferung über den geschichtlichen Jesu Christus?"; Bleek-Mangold Einleitung 292—295; A. Schweitzer Leben-Jesu-Forschung 124—131.

[10] Ergänzend wird man noch hinzufügen müssen, daß der 1. Joh als „Kundgebung des Ap Joh" (Overbeck 13) den Maßstab für die Ausscheidung der Reden abgab; Weiße Evangelienfrage 51 spricht von „wirklicher Stilverwandtschaft" zwischen 1. Joh und den Reden des Joh-Ev; ähnlich Wendt Joh-Ev 160; Schichten 55 und 164ff.

massiven Wunderberichte eines späteren Bearbeiters widersprachen[1] — oder die Geschichtserzählungen — zu denen die metaphysisch-gehaltenen Reden in einem unausgleichbaren Verhältnis[2] standen — als zuverlässig schriftliche Quelle des Zebedaiden angesehen. Eine dritte Möglichkeit bestand in der verhältnismäßig langen Geschichte[3] dieser Methode nicht, da als Ziel[4] die analytische Gewinnung eines historischen „Kernes"[5] als apostolischer Urschrift[6] vor Augen stand.

---

[1] Weiße Geschichte 184 ua (dagegen Kreyenbühl Evangelium der Wahrheit 50; Hase Geschichte 50); A. Schweizer Leben Jesu 96 (dazu Bousset Literarische Einheit 3 u A. Meyer Frage 262); Wendt Lehre Jesu I 238—258 (ablehnend Appel Einleitung 205f); zu den apologetischen Versuchen vgl Schürer Stand 50; A. Meyer Frage 302ff.

[2] Renan 21 (dazu A. Schweitzer Jesu-Leben-Forschung 182f u Strauß Leben Jesu [1864] 106); außerdem seien sie mit dem Gnostizismus verwandt (21f). Ähnlich, wenn auch in den Konsequenzen nicht so scharf, urteilen H. J. Holtzmann Einleitung 450 u De Wette (nach A. Schweizer Leben Jesu 12).

[3] Von 1796 (Eckermann) — 1925 (Wendt Christentum).

[4] Im einzelnen bestehen unter den Vertretern dieser Methodenführung starke Abweichungen:

1. Während Weiße noch in seiner „Evangelienfrage" 112 die Meinung ablehnt, alle echten Bestandteile von den unechten sondern zu können (ähnlich auch A. Schweizer; B. Weiß Theologie 658), möchte Wendt Lehre Jesu I 217 „genauere Ergebnisse gewinnen".

2. A. Schweizer Leben Jesu 8—12 lehnt die Hypothese von Weiße teilweise ab, weil seiner Meinung nach „die Reden und Erzählung im 4 Ev gewöhnlich" ein untrennbares Ganzes bilden; dies wird von ihm auch gegenüber Schenkel (Leben Jesu 12—23) betont; dazu Strauß Leben Jesu (1864) 104ff.

3. Wendt Lehre Jesu I 216 lehnt den Versuch von A. Schweizer ab, weil die von ihm fälschlich ausgeschiedenen „galiläischen Stücke" aufs engste mit den übrigen geschichtlichen Partien des Ev zusammengehören; deshalb sein konsequenter Rekurs auf Weiße (ebd 217).

4. Delff (die Andeutung über seine späteren Arbeiten findet man bereits in der „Entwicklungsgeschichte", dazu Overbeck 49; H. Holtzmann Besprechung von Delff) ist, obwohl er die Werke von Scholten u A. Schweizer kannte, ein wenig anders vorgegangen (Rabbi 98): er scheidet galiläisches, chiliastisches und alexandrinisch-philosophisches (Rabbi 109; Authentizität 88f) Gedankengut aus; was übrigblieb, war der authentische Bericht eines Augenzeugen (dazu A. Meyer Frage 261; Bousset Literarische Einheit 5). Aber auch Delff bleibt bei der „alten Unterscheidung" von „unglaubwürdigen Wunderberichten und tiefsinnigen Reden" (so mit Recht A. Meyer Literatur 23) stehen.

Trotz dieser verschiedenen Durchführungen wurden alle diese Versuche mit Recht als eine methodische Einheit angesehen (Schürer Stand 50; A. Meyer Frage 262; Luthardt Ursprung 28; B. Weiß Einleitung 589; Bleek-Mangold Einleitung 292—295; W. Bauer Johannesevangelium und Johannesbr 136 u 49,4 dSAr.

[5] Weiße Geschichte 97 (kritisch W. Beyschlag Theologie 212f); Hilgenfeld Einleitung 734 (dagegen Clemen Entstehung 19); Wendt Schichten 206.

[6] Ob diese Grundschrift als ein „ursprünglicher Bericht" verstanden wird, dem „später einzelne größere oder kleinere fremde Stücke eingeschoben sind" (so Delff u A. Schweizer) oder, ob diese von „einem Schriftsteller für seinen Bericht" als ältere Quellenschrift verwandt wurde (dieser Unterschied wird besonders von Wendt Joh-Ev 50,3 hervorgehoben; so vor ihm schon Freytag Schriften 256; später Bromboszcz 11f), dürfte für die vorliegende methodische Fragestellung unwesentlich sein. Zu der „neuen geistvollen Wendung der Teilungshypothese" von Weizsäcker vgl Bleek-Mangold Einleitung 294; ähnlich A. Becker 117—140 (dazu A. Meyer Frage 296), der die 2. Redaktion durch den Ap Joh selbst vornehmen läßt.

c) Abgesehen von dieser verhängnisvoll zu nennenden Umklammerung rationalistisch-„dogmatischer" Art[1], hätte es — allgemein beurteilt — auch eine andere Weise der hier geschilderten Methodenführung geben können, die durch das Ergebnis eines sowohl — als auch hinreichend gekennzeichnet wäre. Daß trotz dieser versäumten Möglichkeit die Methode imstande war, auf einen durchaus sachgemäßen Überlieferungsbefund des Joh-Ev[2], nämlich die relative Selbständigkeit[3] des Reden-[4] und Erzählungsstoffes, aufmerksam zu machen, wurde weithin anerkannt[5]. Das Aufkommen der Literarkritik stellte größtenteils das Ende der Teilungsversuche im Joh-Ev dar, die in gewisser Hinsicht ihr Erbe übernahm. Seitdem ist die Methode der Teilungen im Joh-Ev nicht mehr zur Anwendung gelangt[6].

5. Die Stilstatistik[7]

a) Stilistische Untersuchungen[8] zum Joh-Ev[9] finden sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts[10]. Die eigentlich grundlegenden, stilistischen Arbeiten

[1] Daß daneben bei der Durchführung der Analyse auch „reine literarische Beobachtungen" verzeichnet wurden, soll nicht geleugnet werden und ist auch bereits von Wendt Lehre Jesu I 219—238 u Bousset Literarische Einheit 2 ua anerkannt worden.

[2] Dies wird von den Kritikern verkannt: vgl Baur Evangelien 82f; Ballenstedt 13 u 67; Schürer Besprechung von O. Holtzmann 327—332; vorsichtiger B. Weiß Einleitung 593; H. J. Holtzmann Einleitung 445; Hilgenfeld Joh-Ev nicht interpoliert 434; H. Holtzmann Delff und das 4. Ev 503—507; Sanday 22ff. Bei allen diesen Autoren hat das berühmte Wort von Straußens „ungenähtem Rock" (Hilgenfeld ebd u H. J. Holtzmann ebd ua) Schule gemacht.

[3] Daß diese nur eine relative war, wird man natürlich kritisch einwerfen müssen; allerdings wird dieses Urteil nicht von den bisher genannten Vertretern der vorliegenden Methode geteilt.

[4] Sie betraf in erster Linie den Prolog und die folgenden Christusreden (so Weiße Evangelienfrage 51); dieses „Ergebnis" wurde mit mehr oder weniger Abstrichen bis Wendt aufrechterhalten.

[5] Richtig dürfte Bousset Literarische Einheit 2 geurteilt haben: „Die hier einsetzende Kritik (gemeint sind die Versuche von Weiße bis Wendt) war also von Anfang dogmatisch tendenziös bestimmt. Aber andererseits führte doch diese Betrachtungsweise zur Entdeckung einer ganzen Reihe guter, rein literarischer Beobachtungen, die verdient hätten, nicht so schnell beiseite gelegt zu werden, wie das später seitens der Majorität der Forscher vielfach geschah." Auch J. Jeremias Literarkritik 35 stellt fest — wenn auch in einer späteren Zeit vom stilkritischen Befunde herkommend —, daß die „Fragestellung der älteren Forschung (sind die Erzählungen primär oder die Reden?) von einem richtigen Empfinden ihren Ausgang nahm".

[6] Die Arbeiten von Wendt hielten zwar bis zum Jahre 1925 an. Da sie jedoch nur vereinzelten Charakter trugen, erlangten sie nach dem flutartigen Einsetzen der literarkritischen Untersuchungen auf Grund des epochemachenden Vorstoßes von Wellhausen im Jahre 1909 keine große Bedeutung mehr.

[7] Zum Namen dieser Methode: Blauert 7 zählt die Arbeiten von E. Schweizer Ego und Ruckstuhl Einheit zu den „Statistiken"; Morgenthaler 97,8 reiht Ruckstuhl Einheit unter die Zahl der statistischen Untersuchungen und vgl die Ausführungen von E. Schweizer selbst (Zeugnis 353). Daneben findet sich für diese Methode auch die Bezeichnung „Stilkritik" (J. Jeremias Literarkritik 39; 41 u Ruckstuhl Einheit 180; 220 ua). Jedoch ist die Bezeichnung „Stilstatistik" umfassender, da der Ausdruck Stilkritik mißverständlich ist: er kann einmal „kritisch" im Sinne der Analyse von Quellen bzw Überlieferungen bedeuten (Bultmann Joh-Ev in der neuesten Forschung 503) und zum anderen „kritisch" im Sinne der Methoden-

wurden jedoch erst zu Beginn unseres Jahrhunderts[1] ins Leben gerufen. Es ist darum verständlich, daß die zeitliche Publikationsbreite der hierher gehörenden Werke gering ist: sie erstreckt sich von 1905—1931[2]. Diese einzelnen Untersuchungen stehen im engsten Zusammenhang[3] mit der im Aufkommen begriffenen, später geübten literarkritischen Methode und den daraus erwachsenen Ergebnissen. Und dieser Bezug ist durch die gesamte Geschichte der Methode kennzeichnend geblieben, worin ein Fingerzeig für ihre sachgemäße Erfassung beschlossen liegt. Ihren Kulminationspunkt erreichte die Stilstatistik

---

geschichte, dh gegen die Ergebnisse der Literarkritik, gebraucht werden. Aus dem genannten Grunde wird es sachgemäßer sein, die Bezeichnung „Stilstatistik" zu wählen, deren Auswirkung und Auswertung natürlich in zweifacher Weise kritisch sein können.

[8] Sie zielen hauptsächlich auf die Herausstellung von grammatisch-sprachlichen Stil e i g e n t ü m l i c h k e i t e n, sind also aufs strengste von Untersuchungen hinsichtlich verschiedener Stil f o r m e n zu scheiden. Letztere sind identisch mit der formgeschichtlichen Methode (Windisch Erzählungsstil 174f u S 75ff dsAr), und man sollte daher den Begriff „Stilkritik" (so Bousset Kyrios nach K.L. Schmidt Stellung 88 u K.L. Schmidt ebd 50: auch von ihnen wird „Stilkritik" als „Stilgeschichte", dh als Formgeschichte, verstanden) in diesem Falle nicht anwenden, da sonst die damit auftauchenden Mißverständnisse nicht mehr zu vermeiden sind. Ganz abgesehen von Untersuchungen zum literarischen Stil, vgl zB Stange 13—58 („Die vielen Wiederholungen von Sätzen gleich hintereinander oder nach wenigen Worten, die Wiederkehr typischer Sätze in gleichen oder ähnlichen Formulierungen, die Unterbrechungen des Gedankenganges, das Verweilen bei einzelnen Gedanken, ihre Sicherstellung durch Kontrastgedanken und fingierte Mißverständnisse . . ."; das hierauf fußende stilistische Ergebnis verfolgt nach Stange ebd 34 u 39f auch antiquellenkritische Tendenz; zur Kritik vgl Bultmann Besprechung von E. Stange 533f); Blumenthal und Muilenburg (hier auch weitere Literatur) 40f. Demnach gibt es eine d r e i f a c h e A r t von S t i l u n t e r s u c h u n g e n:

a) Die Stilformenanalyse = die formgeschichtliche Methode,

b) die Herausstellung von grammatisch-sprachlichen Stilcharakteristika = die stilstatistische Methode und

c) die Feststellung von Stilmerkmalen im allgemein formalen Sinne = die literarische Stilanalyse.

Nur die zweite Art (= b) wird man im streng-methodischen Sinne als s t i l s t a t i s t i s c h e Methode anzusprechen haben.

[9] Sie haben — ihrem Stadium gemäß — ihre wissenschaftsgeschichtlichen Analogien im 1. Joh (Schnackenburg 29f u die Anm 1—5; Bultmann Analyse). In der Apk (Charles Revelation XXIX—XXXVII) und in den syn Evv (Larfeld 261—270; 288—307; 317—339); während Dibelius Stilkritisches an dieser Stelle kaum genannt werden kann, da hier Stilkritik mit Formgeschichte identisch ist (vgl 52,8 dsArb).

[10] Credner Einleitung 223—229 u 232ff; Guericke (im Anschluß an Credner) 204ff: er weist darauf hin, daß schon vor ihm Stronck, Schulz u Seyferth zu den joh Stil- und Sprachcharakteristika einiges bemerkt haben (205,1).

[1] Die erste eingehende stilstatistische Untersuchung zum Joh-Ev (Ruckstuhl Einheit 180,3) wurde von Abbott (in: Vocabulary und Grammar) durchgeführt.

[2] Bultmann Forschung 502—511; Bromboszcz vor allem § 5: der einheitliche Sprachcharakter 76—106 (dazu das Urteil von Ruckstuhl Einheit 10,2); W. Bauer Johannesbriefe 135—160 u Howard Criticism 109—124: The unity of the Gospel and its relation to the Johannine writings.

[3] Sei es — allgemein gesehen — negativer (so Bromboszcz 19; Ruckstuhl Einheit 10,2; Howard Criticism 118) oder positiver (Bultmann Forschung 503; W. Bauer Johannesbriefe 138 ua) Art.

im Jahre 1939: obwohl E. Schweizer[1] an das bisherige Forschungsmaterial anknüpfte, bedeutet sein Vorgehen doch „etwas Neues"[2] auf dem Gebiet der Stilstatistik überhaupt. Seine Antwort[3] auf die von ihm selbst gestellte Frage „nach den Quellen des Joh-Ev"[4] lag in dem lapidaren Nachweis[5] von 33 joh, grammatisch-sprachlichen[6] Stilcharakteristika, mit deren Hilfe[7] er: 1. die literarische Einheitlichkeit[8] des Joh-Ev nachwies, 2. die bisher vorliegenden[9], wichtigen[10] Quellenhypothesen[11] zerschlug[12] und 3. das nach seiner Meinung vom Evangelisten übernommene Traditionsgut[13] eruierte[14]. Über den Widerhall dieses weithin rollenden Donners braucht man keine weiteren Worte zu verlieren[15]; entscheidend sind vor allem die methodengeschichtlichen Konsequenzen,

[1] Vgl seine Diss Ego Teil III: Die Frage nach den Quellen des Joh-Ev (82—109). Es ist nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß sich auch hier die Entfaltung der stilstatistischen Methode in der literarkritischen Dimension Bahn bricht. Zur weiteren Orientierung vgl das Kapitel „Darstellung des Vorgehens von Schweizer" bei Ruckstuhl Einheit 182—190; auch Menoud Recherches 14ff.

[2] Ruckstuhl Einheit 181, wenn auch nicht in dem Sinne, wie Ruckstuhl es auffaßt und deutet; denn nach seiner Meinung liegt das vornehmlichste Verdienst von Schweizer darin, sämtliche bis dahin erfolgten stilstatistischen Untersuchungen „zu einem geschlossenen und eindeutigen Nachweis seiner (= Joh-Ev) stilistischen Einheitlichkeit zu verwerten".

[3] Obwohl quellenanalytische Ergebnisse „mit einiger Wahrscheinlichkeit "gezeitigt wurden (82—87), steht für Schweizer 87 fest, daß bis 1939 „noch keiner dieser Versuche ... eine einigermaßen sichere Lösung" gebracht hat.

[4] 82—109, was aber zugleich bedeutet, daß die Stilstatistik die nach Schweizer legitime Antwort auf die Quellen- oder besser gesagt Grundschriftenfrage darstellt. Ihr eigentliches Gegenüber ist demnach die klassisch-literarkritische Methodenführung.

[5] 87—99.

[6] Dh „möglichst unbetonte, nicht inhaltlich-dogmatisch bestimmte ..." (Blauert 3).

[7] Ihre konkrete Anwendung erfolgte im sogenannten „Verknüpfungs-" (die Darstellung bei Ruckstuhl Einheit 183ff) und „Verteilungsverfahren" (Ruckstuhl 185f).

[8] 108.

[9] Bultmanns Versuch lag erst „zum kleinsten Teil" vor (Schweizer 104).

[10] „Da Schwartz und Wellhausen nur gelegentlich Ergebnisse anführen ..." (103).

[11] Zur Diskussion stehen die Quellenteilungen von Spitta, Wendt und Hirsch (103ff).

[12] Vgl die Tabelle (103ff) und Erläuterung (105).

[13] In Frage kommen: Joh 7,53—8,11, die syn Perikopen 2,14—16; 4,46—53; 12,1—8. 12—15 u 2,1—11a. Auch in diesen Stücken finden sich vereinzelt joh Stileigentümlichkeiten (E. Schweizer Ego 100 u die Ergänzungen von J. Jeremias Literarkritik 35); darüber hinaus nimmt Schweizer für die Erzählungen eine Quelle an (Heilung 65). In diesem Zshg wird man weiter darauf hinweisen müssen, daß nach Schweizer zwischen den joh Redenstücken und den mandäischen Schriften „eine starke terminologische Verwandtschaft" besteht, und es ihm daher sehr wahrscheinlich ist, daß „der Evglist entweder an eine christliche Redenquelle gebunden ist, deren Verfasser der „mandäischen" Religionsgemeinschaft und ihren Texten sehr nahe stand ... oder ... noch weit eher, daß er selber dieser Verfasser ist und in seinen Redepartien entweder frei stilisiert ..., oder aber eine vorhandene Vorlage sehr stark mit dem eigenen Stil durchdringt. Möglich ist, daß er für die erzählenden Teile eine besondere Quelle benutzt, jedoch auch diese glossiert und überarbeitet."

[14] Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Schweizer die von ihm zur wissenschaftlichen Methode erhobene Stilstatistik nicht auf die von ihm untersuchten und ausgelegten Bildworte bzw Bildreden angewandt hat. Ihr Traditionscharakter — der aber zweifellos vorliegt — wird von ihm nicht explizit untersucht.

[15] Vgl ua J. Jeremias Literarkritik 35; Menoud Recherches 16; Hirsch Stilkritik 134f; Mendner 419.

die sich aus einem solchen „Zweikampf" von Literarkritik und Stilstatistik ergaben. Indem die vorliegenden literarkritischen Hypothesen durch einen solchen konzentrischen Angriff „in Mißkredit geraten"[1] waren, wurde der Stilstatistik damit zugleich die Möglichkeit gegeben, die Rolle zu übernehmen, die bis dahin der Literarkritik im methodischen Rahmen des Joh-Ev zugefallen war[2]. Die folgenden Jahre[3], in denen die Stilstatistik in der Gestalt[4] zur Anwendung gelangte, die Schweizer ihr gegeben hatte, diente vor allem ihrer weiterführenden Vervollkommnung wie kritischen Begrenzung.

b) Die Grundvoraussetzung für ein exakt-sauberes Arbeiten mit dieser Methode beruht auf der Sammlung und Sichtung[5] von typisch joh Stilcharakteristika[6], die auf dem Wege konkordanzmäßiger Erfassung und innerneutestamentlicher Vergleichung[7] mit relativer Sicherheit aufgewiesen werden können. Von sogenannten „positiven" Stileigentümlichkeiten ist bei ihrem Überwiegen bzw ausschließlichem Vorkommen im Joh-Ev die Rede, während die „negativen" Eigentümlichkeiten[8] gar nicht oder verschwindend gering im Joh-Ev auftauchen. Diese auf die genannte Weise gewonnenen Stilcharakteristika sind dann meistens statistisch[9] in Tabellen[10] zusammengefaßt, um den Grad ihrer Übersichtlichkeit und technischen Verwendbarkeit zu erhöhen.

c) Wenn man von der Haltung absieht, die die Stilstatistik als unsachgemäß ablehnt[11] und auf der klassischen Form der Grundschriftenhypothese beharrt, damit aber nichts anderes versucht als das Rad der Methodengeschichte am Joh-Ev zurückzudrehen, zeichnen sich vier verschiedene Auswertungsmöglichkeiten[12] dieser Methode ab:

---

[1] Sie waren dies schon 1927, wie Bultmann Forschung 502 im Gegenüber zur überlieferungsgeschichtlichen Arbeit feststellte; der eigentliche Dammbruch geschah jedoch erst 12 Jahre später.

[2] Vgl den Abschnitt: Die Literarkritik 62ff dArb.

[3] In Frage kommt die Zeit von 1941—1954.

[4] Damit ist natürlich die methodische Gestalt gemeint; das beweist die weitgehend vervollständigte Sammlung und kritische Sichtung der joh Stileigentümlichkeiten bei J. Jeremias Literarkritik 35; Menoud Recherches 16; Ruckstuhl Einheit 199—202 (hier auch die zusammenfassende Tabelle 203—205); Blauert 116f (größtenteils im Anschluß an Bu Joh zSt).

[5] Abbott Vocabulary; Grammar zSt; Wellhausen Johannis 133—145; Bromboszcz 76—106; Bultmann Forschung 503 (was er 1927 schon gefordert hatte, das führte er später in seinem Kom über das Joh-Ev aus; dazu Ruckstuhl Einheit 22—34; 59—62); W. Bauer Johannesbriefe 138 (warum Bauer seine Forderungen im späteren Kom des Joh-Ev nicht durchführte, ist nicht einzusehen); Howard Criticism 119—121 u Appendix B 252—256; E. Schweizer Ego 87—99; J. Jeremias Literarkritik 35; 37; 40f; Menoud Recherches 16; Blauert 116f.

[6] Noack Tradition 16f teilt die einzelnen Eigentümlichkeiten in: lexikalische, syntaktische, stilistische u theologische ein.

[7] Dazu Ruckstuhl Einheit 190—193 ua.

[8] Ruckstuhl 205.

[9] Man spricht von der „Liste der joh Eigentümlichkeiten" (Ruckstuhl Einheit 190).

[10] Abbott Vocabulary 160—187 ua; Bromboszcz 76—106; Howard Criticism 119ff u Appendix B 252—256; E. Schweizer Ego 87ff; 101; Ruckstuhl Einheit 203ff; 208ff.

[11] Hirsch Stilkritik 135, die Stileigentümlichkeiten Schweizers scheinen ihm „mit ziemlicher Willkür festgestellt"; vgl aber auch seine zT berechtigte Kritik an den Stilcharakteristika (135—138), kritisch Bultmann Auslegung 121; weiter Mendner 419 u 423.

[12] Sie sind im folgenden nicht in chronologischer, sondern sachlich bedeutungsmäßiger Reihenfolge aufgeführt.

1. Man bejahte die Stilstatistik, indem man sie einerseits als wirksames Instrument für den Erweis der literarischen Einheit[1] ansah und andererseits gegen die Existenz einer Grundschrift bzw von Quellen[2] im Joh-Ev ins Feld führte[3]. Damit aber wurde die Stilstatistik — was die Möglichkeiten ihrer Lösung des joh Überlieferungsproblems betraf — ihrer sachlichen Kompetenz entkleidet.

---

[1] Ziel der Diss von Bromboszcz ist es, die literarische Einheit des Joh-Ev aus seinem überall klar angestrebten einheitlichen Zweck (23—55), aus der Einheit zwischen Erzählung, Rede und Reflexion (56—69), aus dem einheitlichen Aufbau (70—75) und Sprachcharakter (76—106) nachzuweisen, „um dann die kritischen Aussetzungen im Gang durch das ganze Evangelium einzeln zu prüfen" (Ruckstuhl Einheit 10, 2). Wenn also die Stilstatistik von Bromboszcz ein Mittel ua ist, so wurde doch damit der dringende Wunsch von Lagrange Dissection 324 u 329 erfüllt: stilstatistische Untersuchungen gegen die Quellenanalysen ins Feld zu führen. So wertvoll die Beobachtungen von Bromboszcz (vgl die Zusammenstellung der Sprachcharakteristika 77—97 ua) auch waren, um das gesamte Gebäude der literarischen Einheit des Joh-Ev zu tragen, dazu waren sie „wohl auch zu wenig gestrafft und ausgenützt" (Ruckstuhl Einheit 181,1). Besonders deutlich Ruckstuhl Einheit 16: „Sollte sich herausstellen, daß Bultmann nicht im Recht ist, dann dürfte allein schon diese Tatsache zeigen, daß jede literarkritische Arbeit am 4. Ev zum Scheitern verurteilt sein muß, daß dessen Einheit und Geschlossenheit jeder zersetzenden Aufteilung widerspricht" (vgl auch 218f). In der Stilstatistik wird endlich das geeignete Mittel gesehen, die literarische Einheitlichkeit im Sinne der katholischen Tradition sicherzustellen (180 ua); vgl auch kritisch Blauert 4. Gegen eine solche Argumentation hatte vorwegnehmend schon Clemen Entstehung 17 Stellung genommen. Man wird noch hinzufügen können, daß der Titel des Buches von Ruckstuhl fast genau so wie das sonst ähnliche Werk von Bromboszcz (hier nur ohne „literarische") lautet. Jedoch fußt Ruckstuhl nicht auf Bromboszcz — was in der Handhabe und Tendenz dieser Methode allerdings weitaus sachgemäßer wäre — sondern E. Schweizer Ego, dem er, wie er im Vorwort ausdrücklich betont (VII), „nicht nur einige Anregungen, sondern stete Führung und Wegleitung" (Sperrung von mir) verdankt; zur Kritik an Ruckstuhl vgl Gächters Rezension.

[2] Nach Howard Criticism 115 ist die "most careful literary examination of style'' das unerläßliche Hilfsmittel, um die "question of unity and integrity'' des Joh-Ev zu lösen. Zu diesem Zweck stellt er eine — wenn auch, wie er selbst betont, unvollständige (118f) — Liste (119ff u Appendix B 252—256) der joh Charakteristika zusammen, um auf diese Weise der Einheit des Joh-Ev, von der er selbst überzeugt ist (174 ua), ein stilkritisches und antiliterarkritisches Fundament zu geben.

Für Wellhausen (Johannis Abschnitt: „Sprachliches" 133—146) bildet das Joh-Ev eine stilistische, jedoch keine literarische Einheit. Bei der Anführung der Stileigentümlichkeiten geht Wellhausen nicht auf die Quellenfrage ein, da er beide Methoden (nämlich die Stilstatistik und Literarkritik) in ihrer Wirkung unverbunden sein läßt, und die stilistische Aufzählung lediglich ihre Bedeutung im Gegenüber zu den syn Evv hat. Seine Ausführungen sind dann auch von Kreyenbühl Randglossen 250f u 258 gegen ihn selbst ausgewertet worden; ähnlich A. Meyer Literatur 26.

[3] Obwohl Menoud ganz auf den Ergebnissen von E. Schweizer u J. Jeremias fußt (und zwar was die Einheitlichkeit [Recherches 14, 25f], die Ablehnung der Quellenhypothesen [ebd 16—21] und die Herausstellung von übernommener Tradition [ebd 20, 25f] betrifft), vermißt man bei ihm doch die vorsichtig-abwägenden Anmerkungen von J. Jeremias Literarkritik 41 und die Klänge, die bei E. Schweizer Ego 108f zu hören waren. Das zeigen die Ausführungen: „. . . Eduard Schweizer a examiné de très près la langue de Jean et a conclu . . . à l'unité littéraire de l'évangile et à l'impossibité d'en répartir les matérieux entre des conches d'auteur au d'origine différentes" (Recherches 14). Dieser Satz scheint — wenigstens in dieser programmatischen Form — einseitig und darum leicht mißverständlich zu sein.

2. Die zweite Möglichkeit der Ausweitung deckt sich insofern mit der soeben beschriebenen, als sie ebenfalls für die literarische Einheit des Joh-Ev[1] und gegen das Vorkommen einer Grundschrift eintritt[2]. Ein kritisches Moment[3] ist jedoch mit der Beobachtung verbunden, daß infolge des weitgehenden Fehlens von Stileigentümlichkeiten — die ja dem Evangelisten eigen sind — bei mehreren Perikopen[4] des Evangeliums auf übernommenes Traditionsgut oder gar Redaktionsarbeit zu schließen ist[5].

3. Von der soeben dargelegten Erkenntnis ist der Schritt zu einer konsequent-kritischen Auswertung[6] der Stilstatistik[7] nicht mehr weit. Dabei bejahte man die literarische Einheit unter Absehung einer vorliegenden, durch das gesamte Evangelium sich ausbreitenden Grundschrift. Im einzelnen fand die Stilstatistik bei jeder Logienanalyse ihre Anwendung und bei ihrer methodischen Einwirkung ergaben sich folgende drei Möglichkeiten:
Das Nichtvorkommen von Stileigentümlichkeiten[8] in einem Logion läßt darauf schließen, daß der Evangelist es entweder übernommen hat, oder daß es von einem späteren Herausgeber eingefügt wurde[9].

---

[1] E. Schweizer Ego 108. [2] E. Schweizer ebd 103ff.

[3] Das antiquellenanalytische Ergebnis trägt bei E. Schweizer Ego 108f gegenüber dieser letzteren Auswertungsmöglichkeit durchaus das Schwergewicht.

[4] E. Schweizer 100; vor ihm schon Credner Einleitung 230f im Hinblick auf Joh 7, 53—8, 11; Guericke 206 hinsichtlich Joh 21.

[5] So zB im Hinblick auf Joh 6, 51 ff: Bultmann Johannes 174f; J. Jeremias Literarkritik 43f; hinsichtlich Joh 21 Boismard (kritisch, jedoch wenig überzeugend Ruckstuhl Einheit 146—149).

[6] Bultmann Forschung 503 äußerte sich schon 1927 sehr skeptisch über die bis dahin im In- und Ausland erschienenen Quellenscheidungsversuche (vgl auch W. Bauer Johannesbriefe 138). Darüber hinaus sollte nach Bauer (ebd 138) die Quellenanalyse in ihrer monistischen Anwendung auch im 4. Ev bekämpft werden. Neben stilkritischen Untersuchungen forderte Bauer formgeschichtliche, sprachliche, inhaltliche und innerjoh-vergleichende, mit einem Wort: die Komplexität der Methoden.

[7] Bultmann Joh, hier seine durchgehende Analyse vor allem der Redenquelle, auf die im II. Teil dsAr ausführlicher eingegangen werden soll. Im vorliegenden Zshg geht es uns vornehmlich um den Aufweis der methodischen Struktur (dazu J. Jeremias Literarkritik 40; Ruckstuhl Einheit 59—62). Aber auch dieser Versuch muß aufs große und ganze gesehen kritisch beurteilt werden: vgl die, wenn auch unvollständige, stilstatistische Nachprüfung von J. Jeremias Literarkritik 40f (ihr hat sich Menoud Recherches 19f u 19,2 angeschlossen); Ruckstuhl Einheit 67—86; 111—134; Käsemann Besprechung von Bultmann 187f (von ihm wurde die Abschiedsrede des Joh-Ev kritisch geprüft, allerdings liegen von ihm im einzelnen keine Ergebnisse vor); Noack Tradition 21—34. Daß damit noch keineswegs die These von Bultmann entkräftet ist, darauf haben ua J. Jeremias Literarkritik 41, Blauert 125 u Noack Tradition 11,7 hingewiesen.

[8] Von dieser Art sind nun solche streng zu scheiden, die der „vorjoh" Tradition angehören. Blauert 66,3 scheint es — wenigstens in einem Falle — gelungen zu sein, ἄν für ἐάν (Ruckstuhl Einheit 203 ordnet diese Eigentümlichkeit an 3. Stelle ein) als Kriterium für die joh Logientradition nachzuweisen. Auf die weitere Möglichkeit solcher Differenzierung wird man sein Augenmerk zu richten haben.

[9] Natürlich besteht durchaus die Möglichkeit, wie die spätere themageschichtliche Analyse zeigen wird, daß auch in dem vorliegenden Zshg ausschließlich Bemerkungen des Evglsten vorliegen können. An diesem Punkt erscheint die Grenze der stilstatistischen Methode und fordert ihre Ergänzung durch die Religionsgeschichte und Traditionsgeschichte (vgl S 93f dsAr).

Das **einmalige** Vorkommen zeigt, daß der Verfasser des Joh-Ev ein übernommenes Logion bearbeitet oder es als Ganzes selbst geschaffen hat, wenn auch nur ein Stilmerkmal objektiv festgestellt werden kann.
Das **mehrmalige** Vorkommen läßt wahrscheinlich auf den Evangelisten als Schöpfer des betreffenden Logion schließen, wenn auch in einem solchen Fall grundsätzlich die Möglichkeit offen bleiben muß, daß er motivisch gebundene Tradition stark überarbeitet hat[1].

4. Die letzte Art der Auswertung ist mit der dritten identisch[2], nur daß neben dem, mit Hilfe der Stilstatistik gefundenen[3], thematisch geordneten „Spruchgut"[4], das nur im „weiteren Sinn des Wortes" den Namen „Quelle" verdient[5], auch Traditionsgut, das keinen inhaltlichen Zusammenhang mehr aufweist[6], herausgestellt wird[7].

---

[1] Der schematische Charakter eines solchen theoretisch-bleibenden Aufweises darf natürlich nicht außer acht gelassen werden. Es ist durchaus möglich, daß sich in einem Einzelspruch keine Stileigentümlichkeiten des Evglsten nachweisen lassen, dieser aber doch von ihm stammt. Das dürfte einmal darin begründet liegen, daß die Zahl der bisher gesammelten Stilmerkmale des Evglsten im Vergleich zum gesamten Ev verschwindend gering ist, und man andererseits bedenken muß, daß es sich nicht um eine Analyse von größeren Quellenschriften, sondern relativ kleinen Einzelsprüchen handelt. Auch darf man nicht vergessen, daß die Durchführung der Stilstatistik einen mechanischen Charakter aufweist, die dringend der Ergänzung durch andere Methoden und Beobachtungen bedarf, falls die Grenze dieser Methode nicht überschritten werden soll. Auf eine Anführung von Beispielen soll deshalb verzichtet werden, weil wir beim späteren Vollzug der einzelnen Logienanalysen (vgl II. Teil dsAr) immer wieder auf diese Problematik direkt oder indirekt stoßen werden.

[2] J. Jeremias Literarkritik 35; Menoud Recherches 14ff; Blauert 116. Dem kritischen Ergebnis von E. Schweizer hinsichtlich der Quellenanalysen von Wendt, Spitta u Hirsch stellte Jeremias 2 bzw 3 analoge Resultate an die Seite: das von E. Sievers-Joh. Jeremias (37f), von Bultmann (40f) und Raney (36f); weiter Ruckstuhl Einheit 67—86; 111—134; Blauert 125 ua.

[3] Zu den von E. Schweizer herausgestellten Einzelüberlieferungen fügt J. Jeremias noch weitere hinzu: einmal die Elemente des Herausgebers: 4,2. 44; 12,16; 21,24; 6,51c—58 (Literarkritik 43ff) und zum anderen den Prolog (Literarkritik 36 u 41); in ähnlicher Weise Menoud Recherches 20—24; Blauert: 7,3—4.6; 3,3; 4,44.46—53; 13,16.20.21.38 ua (117); 13,31f (119); 14,27a.b; 20,23; 10,1—4.14 u 15,1—2.5a.b (121) ua.

[4] Blauert 119. [5] Blauert 123. [6] Blauert 123f.

[7] Jedoch nur unter der Bedingung, daß das stilstatistisch zu prüfende, literarische Material am Untersuchungshorizont weder als Grundschrift noch als Quelle, sondern als kleinere literarische Einheit, als Perikope bzw Logiengruppe, in den Blick kommt. Dafür kann der stilstatistische Nachweis an Hand zweier Arbeiten durchgeführt werden, in denen die stilstatistische Methode nicht bzw noch nicht zur Anwendung gelangte: prüft man Joh 15,13 (nach Dibelius Joh 172) stilstatistisch, so finden sich zwei Eigentümlichkeiten des Evglsten (Nr 5 *ἵνα* epexegeticum u Nr 25 *τίθημι ψυχήν* nach Ruckstuhl Einheit 203f); da die eine (= Nr 25) nach E. Schweizer Ego 94 „nicht besonders beweisend" ist, bleibt nur Nr 5 übrig, diese kann aber durchaus vom Evglsten in das ihm bereits vorliegende Logion eingefügt sein.

Iber zählt Joh 1,51 (99), 3,14 (155 u die Anm 165) u 5,27—29 (112 ua) zur vorjoh Überlieferung. Eine stilstatistische Nachuntersuchung, die Iber aus unbekannten Gründen leider unterlassen hat, ergibt, daß lediglich in 5,28 (*ὥρα ἐν ᾗ*, diese Wendung steht bei Ruckstuhl Einheit 205 an zweitletzter Stelle: Nr 49!) eine „schwache Eigentümlichkeit" (Ruckstuhl Einheit 199) festgestellt werden kann. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Evglst dieses ihm überlieferte Logion auf diese Weise aufgenommen hat (vgl auch Blauert 72,25).

Überblickt man diese verschiedenen, sich zT widersprechenden Auswertungen, so kann man im großen und ganzen eine zweifache Art der stilstatistischen Methodenführung beobachten: die eine durchaus berechtigte Möglichkeit, in der die Stilstatistik zur Anwendung gelangt, besteht darin, die literarische Einheit des Joh-Ev wohl endgültig sicherzustellen und sämtliche bedeutenden Grundschriften wie Quellenhypothesen ihrer Beweiskraft zu berauben. Die Stilstatistik hat damit über die mit der literarkritischen Methode verbundenen Ergebnisse den Sieg davon getragen. Aber damit war keineswegs das Überlieferungsproblem im Joh-Ev überhaupt erledigt[1], was schon aus der zweiten Art der stilstatistischen Methodenführung hervorgeht, die sowohl auf die literarische Einheit des Joh-Ev als auch auf die analytische Feststellung übernommenen Überlieferungsgutes zielt. Nicht die Existenz von Tradition im Joh-Ev wurde von der Stilstatistik bestritten[2], wohl aber eine solche, die unter der Vorstellungsform einer Grundschrift bzw Quelle fixiert wurde oder werden sollte. Die Überlegenheit der Stilstatistik über die auf literarkritische Weise gewonnenen Grundschriften- bzw Quellenhypothesen war demnach in Wirklichkeit eine solche über die Vorstellungsform[3] der Tradition als Grundschrift oder Quelle. Daß damit keineswegs die Voraussetzungen und Einsichten der Literarkritik als Methode außer Kraft gesetzt waren, dürfte erwiesen sein und wurde auch von verschiedener Seite[4] betont.

d) Abschließend läßt sich folgendes sagen: Die stilstatistische Methode in ihrer Anwendung auf das Joh-Ev[5] kann sowohl zum Erweis der literarischen

---

[1] Nach J. Jeremias bleibt die Quellenanalyse „ein Wagnis" (Literarkritik 38), im Anschluß an die Sieverssche Quellenscheidung; aber mit den negativen Ergebnissen der stilstatistischen Nachprüfungen ist „eine so schwierige Aufgabe wie die Quellenscheidung im 4. Ev" überhaupt nicht erledigt (dies im Hinblick auf Hirsch: „Vor solchen Kurzschlüssen kann nur gewarnt werden", ebd 39), da ua eine Stellungnahme nicht nur von formal-stilstatistischen, sondern wesentlich von inhaltlich-religionsgeschichtlichen Beobachtungen abhängt (dieses Urteil im Gegenüber zur Bultmannschen Quellenscheidung, aaO 41 u 46). Blauert 7f wendet sich gegen ihre allzu „mechanische" Anwendung, ein Beispiel: das οὖν historicum kann „sehr leicht vom Evglsten in ein Quellenstück eingefügt worden sein . . ., um es möglichst bruchlos an den vorhergehenden Text anzuschließen (und das ist nur eine der denkbaren Möglichkeiten!)".

[2] So schon E. Schweizer Ego 100; J. Jeremias Literarkritik 43ff ua u Menoud Recherches 20—24; methodisch am ausgeprägtesten bei Blauert 10: „. . . eine Analyse, die sich weitgehend auf die spezifisch joh Stilcharakteristika stützt . . .".

[3] Hierzu vgl den Abschnitt über die Literarkritik, S 62ff dsAr.

[4] Vgl 58, 1 dsAr; weiter das Urteil von Manson 322, das auch nach den Arbeiten von Schweizer, Menoud u Ruckstuhl gilt: "It is allowed that the Evangelist probably made use of sources".

[5] Bereits vor E. Schweizer Ego gab es (vgl Norden 367f; Cadbury) in den syn Evv stilstatistische Arbeiten (vgl Zerwick 50—53 u Wohleb 187ff), wie es die Arbeiten von Holtzmann, Larfeld, Swete, Lagrange, Kleist (nach Zerwick in seinem Vorwort) u Wellhausen Einleitung 7—32 beweisen. Und auch die Auswertung ist vielfältig und erstreckt sich auf den Nachweis der „stilistischen Einheit" des Mk (Zerwick 42, wenn auch vereinzelte „Redaktionsstücke" nicht geleugnet werden), auf die Untermauerung „formgeschichtlicher Ergebnisse" (so Sundwall, nach Zerwick 45—48; dazu Bornkomm in seiner Besprechung) und auf die Scheidung von Quellen (Wohleb 196). Leider ist auf diese auffallenden, methodengeschichtlichen Analogien in der joh Methodengeschichte der Stilstatistik — wenn ich recht sehe — nicht hingewiesen worden.

Einheit als auch für den Nachweis der Existenz von Überlieferung dienen. Sie ist der stete Trabant — allgemein gesprochen — der überlieferungsgeschichtlichen Analyse und wird damit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der sachgemäßen Unterscheidung von Tradition und Komposition[1] bzw Interpretation, wenn ihre unübersteigbare Grenze auch darin beschlossen liegt, Traditionen in ihrem bloßen Dasein nachzuweisen, ohne die Frage nach der Entstehung, religionsgeschichtlichen Struktur und theologischen Relevanz stellen zu können.

6. Die Textkritik[2]

Die beschreibende Erfassung dieser Methode wird man insofern kürzer halten können, als ihre Kenntnis seit den großen Textforschungen des 19. Jahrhunderts[3] zum wissenschaftlich-exegetischen Allgemeingut gehört. Hervorzuheben ist allerdings der Versuch von Blaß[4], die nach seiner Meinung bestehenden literarischen Schäden und den mangelnden Zusammenhang des Joh-Ev allein mit Hilfe der Textkritik zu beheben. Seit der daraufhin erfolgten Kritik von Wellhausen[5] ist die textkritische Methode nicht mehr einer solchen umfassenden Bedeutung und Tragweite zugeordnet worden. Sie wurde zwar weiter im Joh-Ev geübt[6], aber nur in punktueller Weise[7]; außerdem trat sie im Gefolge anderer Methoden vor allem der Literarkritik[8] auf[9].

7. Die Begriffsgeschichte

a) „Der erste große Versuch"[10] einer Anwendung[11] der begriffsgeschichtlichen Methode im Neuen Testament wurde von Cremer[12] unternommen. Wenn auch Untersuchungen dieser Art vor[13] und nach ihm[14] aufzuweisen sind, so unterschied

---

[1] Zu dieser Gegenüberstellung vgl Dibelius Joh 184 u S 73ff dsAr.

[2] Fascher Textgeschichte 3ff spricht von Textgeschichte und stellt sie — was ihr Ziel betrifft — mit der Traditionsgeschichte zusammen; dazu vgl 83f dsAr.

[3] Zur grundsätzlichen Fragestellung vgl Fascher Textgeschichte 3f.; Kenyon; Kümmel Textkritik.

[4] Evangelium. [5] Johannis 5.

[6] Vgl Belser Untersuchung 32—58; Appel Einleitung 203; Bu Joh (dazu Fascher Textgeschichte 43) und Blauert 34 ua.

[7] Fascher Textgeschichte 63 urteilt: „Nachdem uns der Gang der Untersuchung immer wieder zum Lk zurückgebracht hat, empfiehlt es sich, einen Überblick über das bei weitem nicht so ergiebige Joh-Ev zu geben ...".

[8] Vgl 83f dsAr. [9] Vor allem Wellhausen Joh 5.

[10] Kittel Lexicographia 94; Staerk Wörterbuch.

[11] Zum Ausdruck vgl Cremer Wörterbuch VIIIf; Deißmann spricht von „sprachgeschichtlicher" (49), „sprachwissenschaftlicher" (52) bzw „sprachhistorischer" (53) Methode; alle diese Begriffe umschreiben natürlich ein und dieselbe Methode; ähnlich G. Kittel: „Geschichte der neutestamentlichen Sprache und ihrer Begriffe" (Lexicographia 109); „Vorgeschichte" eines neutestamentlichen Begriffs (109).

[12] In seinem „Biblisch-Theologischen Wörterbuch der ntlichen Gräzität" [1] 1883; 1903: von Kögel bis 1911 fortgeführt.

[13] Kähler ua.

[14] Vgl Lütgert Liebe; Schlatter Glaube; Cremer Rechtfertigungslehre ua.

sich Cremer von ihnen in erster Linie dadurch, daß er dieser ihm überkommenen Methodenführung einen lexikographischen Unterbau gab. Zugleich wurde die rein statistische Verfahrensweise[1], die den üblichen Lexika zugrunde lag und in denen sie sich erschöpfte, für ungenügend erklärt[2]. Neben dem biblisch-theologischen Anliegen wurde von Cremer ein dogmatisches[3] Element stark betont. Er war der Ansicht, daß die christliche Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter auch eine „sprachbildende Kraft"[4] aufwies, die sich vornehmlich in der schöpferischen Neubildung spezifisch christlicher Vokabeln geäußert hätte[5]. Die umfassenden Untersuchungen von Deißmann auf dem Gebiet der Papyri, Ostraka und Inschriften erwiesen an diesem Punkte das Gegenteil[6]. Obwohl Kögel sich bemühte, positiv die Deißmannschen Ergebnisse in die weiteren Auflagen des Cremerschen Wörterbuches einzuarbeiten[7], gelang es doch erst G. Kittel[8], aus Cremer und Deißmann nicht nur die kritische Synthese oder gar eine einfache Verbesserung, sondern „etwas völlig Neues"[9] zu schaffen. Der Wandel läßt sich deutlich aus dem geradezu programmatisch zu nennenden Überschriften der beiden Wörterbücher ablesen: vom „Biblisch-Theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität" zum „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament". Das dogmatische Element Cremers — „die wortbildende Kraft" — war fortgefallen, aufgenommen aber war sein theologisches Anliegen[10] — „begriffsumbildende Wirkung"[11] — und die sprachwissenschaftlichen Anregungen[12] von Deißmann. Zugleich wurde die Einzelarbeit, wie sie großenteils bei Cremer-Kögel vorlag, zugunsten einer Gemeinschaftsarbeit[13] bei Kittel-Friedrich fortgeführt.

---

[1] Cremer-Kögel Wörterbuch VIIf.

[2] Die eigentlich wissenschaftliche Lexikographie beginne erst dann, wenn „jedes Wort zunächst als ein Problem" behandelt wird, dh seine Geschichte ernst genommen wird (Cremer-Kögel ebd VIIf).

[3] Deißmann Licht 52f; er spricht sogar von „sprachgeschichtlicher" und „dogmatischer Methode der ntlichen Philologie" (XIII). Erstere geht von den „unliterarischen Papyri, Ostraka und Inschriften" aus (48), letztere betrachtet das „ntliche" Griechisch als eine „isolierbare Größe" (48 u 52). „Zwei Umstände" haben „diese isolierte dogmatische Methode" nach Deißmann zur Herrschaft gebracht: einmal die mechanische Inspiration und ein scharf abgegrenzter Kanon und zum andern der Kontrast zwischen ntlichem und attischem Griechisch (52f).

[4] So Cremer V im Anschluß an Schleiermacher. [5] Kittel 94.

[6] Besonders wichtig der Abschnitt II: „die Bedeutung der entdeckten Texte für das sprachgeschichtliche Verständnis des NT" (Deißmann Licht 48—115). G. Kittel 94 spricht in diesem Zshg von „dem radikalen Irrtum" Cremers, was andererseits aber nicht bedeutet, daß es im NT überhaupt „keine Neubildungen von Worten gegeben habe . . .". Gegen Deißmann vgl Cremer ebd XIXf.

[7] Wörterbuch XIf.

[8] In seinem „Theologischen Wörterbuch zum NT" I (1932), von V (1954f) ab von G. Friedrich fortgeführt.

[9] G. Kittel Wörterbuch I (Vorwort V); Friedrich Wörterbuch V (Vorwort 3).

[10] G. Kittel ebd 109.

[11] So schon Deißmann Licht 61; auch G. Kittel 95 (noch schärfer 96f); ein weiterer in dieser Richtung erscheinender Zug wird von G. Kittel 98ff in der „Ausschaltung religiös gebrauchter" Vokabeln gesehen.

[12] G. Kittel Lexikographia 109.

[13] G. Kittel Wörterbuch I (Vorwort VI) u die Mitarbeiterlisten der folgenden Bände.

b) Der Einsatz dieser Methode geschieht an der Überlieferung, die weder als Grundschrift bzw Quelle noch als Traditionsstück, sondern als kleinste Einheit, als Einzelbegriff[1], erscheint. Die Geschichte dieses Einzelbegriffs[2] wird nun auf dreierlei Weise zu erhellen versucht. Einmal mit Hilfe der Philologie[3], sodann auf Grund der religionsgeschichtlichen Vergleichung. An dem letzten Punkt zeigt sich wiederum, daß G. Kittel den größtmöglichen Grad an Komplexität erreichte, indem er einerseits die alttestamentlich-biblische[4] und andererseits die hellenistische[5] Grenze aufhob und mit dieser Entschränkung sowohl spätjüdisch-rabbinisches als auch orientalisch-gnostisches Traditionsgut berücksichtigte[6]. Das „eigentliche und tiefste Wesen"[7] des jeweiligen Einzelbegriffs wird jedoch mit der theologischen Exegese[8] selbst aufgedeckt. Die Philologie, die Religionsgeschichte und theologische Exegese sind demnach die drei Konstituentien, mittels derer die Begriffsgeschichte als Methode auf lexikographischer Grundlage analytisch zu arbeiten imstande ist.

c) Zur Illustrierung des methodischen Vorgehens seien je ein Beispiel aus den Wörterbüchern von Cremer-Kögel und Kittel-Friedrich angeführt.

1. Begriff *Δίκαιος* bei Cremer-Kögel:

I. Inhalt des Begriffs in der Profan-Gräzität;

II. der alttestamentliche Begriff;

III. der Begriff im NT[9].

2. Begriff *παράκλητος* bei Kittel-Friedrich:

A. Das sprachliche Problem:

1. Der Sprachgebrauch außerhalb des NT.
2. Die Wortbedeutung im NT.

B. Der religionsgeschichtliche Hintergrund des n.tlichen Begriffes:

1. Der Helfer: a) bei den Mandäern;
b) in den Oden Salomos

---

[1] Über die Auswahl der in das Wörterbuch aufzunehmenden Begriffe vgl G. Kittel Wörterbuch I (Vorwort V).

[2] M. Barth 4.

[3] Das wird der Leser bei jedem Artikel beobachten können.

[4] Dies war vor allem gegen Cremer-Kögel gerichtet.

[5] Deißmann Licht 57—95 verfolgt vor allem die hellenistischen Ableitungen und Einflüsse.

[6] Vgl ein Beispiel seines Vorgehens am joh Logos: eine „unendliche verzweigte Vorgeschichte" dieses ntlichen Begriffs: „Im Griechentum seit Heraklit, im Hellenismus, in der orientalischen Gnosis, vor allem im AT selbst und in den Weisheits- und Tora-Spekulationen des Judentums" (G. Kittel Lexicographia 109).

[7] Kittel ebd 109.

[8] Kittel ebd 105—108; daß dieses Element bei jedem Wörterbuchartikel zu finden ist, braucht nicht besonders aufgewiesen zu werden.

[9] Cremer-Kögel Wörterbuch 297—311; die kleineren Unterabschnitte sind nicht in die Übersicht aufgenommen worden.

2. Der Fürsprecher: a) im AT;
b) in at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen;
c) bei den Rabbinen;
d) im NT.

C. Der n.tliche Begriff[1].

Obwohl wir uns auf diese beiden Beispiele beschränkt haben, kann man vor allem an dem letzteren besonders deutlich die innere Struktur der begriffsgeschichtlichen Methode ablesen. Schon jetzt — dh bis zu dem im Erscheinen begriffenen VI. Bandes des Theologischen Wörterbuches — kann auf die besondere Bedeutung dieser Methode für die Erforschung des Joh-Ev hingewiesen werden, wenn man beispielsweise auf Einzelbegriffe wie *γινώσκειν* (mit Derivaten)[2], *ἐγώ*[3], *ζωή*[4], *κρίσις*[5], *μάρτυς*[6], *ὁδός*[7], *παράκλητος* und *πατήρ*[8] aufmerksam macht.

8. Die Literarkritik

a) Im Jahre 1907[9] begann Wellhausen die literarkritische[10] Methode auf das Joh-Ev anzuwenden und damit wurde von ihm eine methodengeschichtliche Epoche[11] inauguriert, die trotz Rückschläge[12], Kritik[13] und Ablehnung[14] bis 1954

---

[1] Wörterbuch V 798, 16ff. [2] Wörterbuch I 688,24—715,7.
[3] Ebd II 341,1—360,18. [4] Ebd II 833—877. [5] Ebd III 920—955.
[6] Ebd IV 477,11—478,17. [7] Ebd V 42—118. [8] Ebd V 946ff.

[9] Mit seinen „Erweiterungen und Änderungen im 4. Ev, Berlin (1907); dazu ua P. W. Schmidt Anmerkungen.

[10] Es ist meistens in der ntlichen Forschungsgeschichte und Exegese üblich geworden, die Literarkritik mit der Quellenanalyse gleichzusetzen. Das führt jedoch zu Mißverständnissen und hält vor allem einer methodengeschichtlich-kritischen Differenzierung nicht Stand. Denn streng genommen liegt keine Quellen-, sondern eine Grundschriftenanalyse vor. Außerdem können Quellen auch mit Hilfe andersartiger Methoden, nicht nur der literarkritischen, festgestellt werden: zB mit der Rhythmenkritik (70ff dsAr), der Schallanalyse (78f dsAr), der Religionsgeschichte 47, 2 dsAr) und Stilstatistik (56ff dsAr). Der Begriff „Quellenanalyse" ist zu allgemein und kann deshalb nicht als eigenständiger Methodenzweig angesprochen werden.

Ähnliches gilt von einer Aufspaltung in Presbyter-Quellen und Interpolationshypothesen (Appel Einleitung 202). Ganz abgesehen davon, daß der Begriff der „Hypothese" nicht mit dem der „Methode" gleichgesetzt werden kann, zeigt sich bei näherem Zusehen, daß die sogenannte Presbyter-Hypothese hauptsächlich historisch, die Quellenhypothese mit mehreren Methoden und die Interpolationshypothese sowohl literarkritisch als auch textkritisch arbeiten.

[11] W. Bauer Johannesbriefe 137; Bousset Johannesevangelium 614.

[12] Vgl die Ausführungen weiter unten dsAr.

[13] Vgl Bousset Literarische Einheit 45; v. Dobschütz Studien 1; Eschatologie 18,1 (hier wird besonders auf die Gefahr der „Mechanisierung" hingewiesen).

[14] Pfleiderer Lösungsversuche 169; Howard Criticism 115; A. Meyer Literatur 19 u 23; Wrede Entstehung 62; Kreyenbühl Randglossen 129—145; 177—204; 241—263 entwickelte eine besonders „heftige Polemik", aber nur „um seine allegorische Auffassung des Ev zu verteidigen" (Bromboszcz 18), obwohl er andererseits Joh 20,30ff für „die Interpolation eines Lesers oder einer Gemeinde" hält (Ev der Wahrheit 372); weiter Gregory 295ff; Lietzmann Alte Kirche 236 spricht von „vergeblichem Bemühen"; Dodd Background 331; Feine-Behm 99f; Strathmann 10; Noack Tradition 36f; 42; 84; Overbeck 277f; vgl auch den literarstatistischen Überblick bei Gleiß 640ff (470—498; 548—591; 632—688); Appel 206f. „Auf katholischer Seite verhielt man sich von Anfang an" der Literarkritik und ihren Ergeb-

anhielt[1]. Dieser relativ großen Bedeutung steht nun die höchst auffällige Tatsache gegenüber, daß diese Methode hinsichtlich ihrer Anwendung im 4. Ev keinen Anspruch auf Originalität erheben kann: sie war zuvor bereits in der außerjoh Literatur des NT[2] und vorher wiederum im AT[3] angewandt worden. Im einzelnen knüpfte Wellhausen positiv an die Textkritik[4] und negativ an die Methode[5] der Teilungen an. Sämtliche Forscher[6], die nach ihm von dieser Methode Gebrauch machten, waren nicht nur seine Nachfolger im methodischen Sinne, sondern vielfach auch hinsichtlich seiner literarkritischen Ergebnisse[7]. Dabei hatte Wellhausen — und nicht nur er — von Anfang an mit seiner Skepsis hinsichtlich der Ergebnisse der Literarkritik nie zurückgehalten[8]. Die erste Krise —

nissen ablehnend gegenüber (vgl Bromboszcz 16 u 18; Belser Neueste Beurteilung 404—449; 568—614), dann vor allem Ruckstuhl Einheit 16.

[1] Einen guten Überblick bei Tobac 311—322. Die letzte umfassende Arbeit wird man in der Diss von Blauert sehen; die geradezu programmatisch wirkende Überschrift innerhalb des „Analytisch-exegetischen Teils" enthält: „Literarkritisch orientierte Einzelauslegung" (7). Damit soll keineswegs gesagt sein, daß über diesen Methodenzweig schon die Akten geschlossen seien; diese Untersuchung ist nur das letzte für uns zur Zeit greifbare Beispiel.

[2] Vgl allein die Flut der Arbeiten zur syn Tradition!

[3] Hier ist vor allem auf die literarkritischen Untersuchungen zum Pentateuch von Wellhausen, worauf er selbst indirekt aufmerksam macht (Johannis 6f; auch Schwartz 148), hinzuweisen; weiter Howard Criticism 115. Spitta Joh-Ev 402 nimmt expressis verbis auf die literarkritischen Untersuchungen im AT Bezug; gegen eine solche Übertragung Streeter 377.

[4] Wellhausen Johannis 4f; vor allem beim Vollzug der einzelnen literarkritischen Analysen wird die Textkritik zu Hilfe genommen (Erweiterungen 10f; 20f; 26 ua; auch Johannis 127—132), wenn er auch Blaß gegenüber einwendet (Johannis 5): „An Stelle einer beschränkten Textkritik muß eine umfassende literarische Kritik treten"; so ähnlich sämtliche, ihm folgenden Literarkritiker, vgl ua Lepsius Johannes 543.

[5] Vgl die Ausführungen 48,2 dsAr. Nur „A potiori" stellt Wellhausen Johannis 102 sich auf die Seite Renans, da sich seine Grundschrift vornehmlich aus Erzählungen zusammensetzt; ähnlich Spitta Joh-Ev 405f: „Sorgfältige Einzelexegesen des Textes" werden von ihm als wirksames Gegenmittel gegen die dogmatischen Vorurteile, wie sie den verschiedenen Teilungsversuchen zugrunde liegen (an diesem Punkt beruft er sich direkt auf Wellhausen), empfohlen; andererseits hat man bei Spitta oft den Eindruck, daß ihm die Grenzen zwischen den Teilungen und der Literarkritik zu verschwimmen drohen (VIf u 411ff). Wenn Soltau (Zum Joh-Ev 437) andererseits auf den Zusammenhang zwischen den Teilungshypothesen und der Literarkritik hinweist, so geschieht dies in erster Linie vom Ziel, nicht von der methodischen Fragestellung her; auch Dölter Mater 30.

[6] Und auch solche, die das literarkritische Problem ablehnten, vgl Ruckstuhl Einheit 7f.

[7] So mit mehr oder weniger großen Unterschieden: Schwartz 342 (Bousset Literarische Einheit 41: „. . . angeregt durch Wellhausens Beobachtungen . . ."); Spitta Joh-Ev V (weiter VIf u 405; Hirtengleichnisse 60f; dazu Soltau zum Joh-Ev 437): „Diese Schriften von Wellhausen und Schwartz sind epochemachend für die Geschichte der Kritik des Joh-Ev . . ."; Bacon Research 481f rechnet Wellhausen, Schwartz und sich selbst zu den "revisionists"; zu dieser Definition ebd; kritisch Howard Criticism 112; weiter Dölter Mater 24; Corssen Abschiedsreden 139; Schütz 246. Prinzipiell äußert sich Wendt Schichten 4ff, der nach Wellhausen und Schwartz die Autoren Schütz, Soltau, Bousset, J. Weiß, v. Dobschütz, Heitmüller und Spitta nennt; Hirsch Studien 42 nennt Wellhausen und seine Nachfolger als „die festen Punkte" seiner literarkritischen Analyse (über seine Modifikationen V), dazu Ruckstuhl Einheit 13; Blauert 10f.

[8] „Man kann auch weder sie (= Grundschrift) noch die verschiedenen Schichten der Bearbeitung mit Sicherheit ausscheiden. Ein Versuch dazu muß indessen auf alle Gefahr hin gemacht werden. Wenn er nur schlecht gelingt, so ist das kein Beweis gegen das Vorhandensein

wesentlich durch die immer subjektiver und willkürlicher werdenden Hypothesen hervorgerufen —, die in den Jahren 1927/29[1] eintrat und den Strom dieser Arbeiten merklich hemmte, wurde 1939 von einer zweiten abgelöst, als nämlich die Stilstatistik den Weg der Literarkritik kreuzte[2]. Beide Ereignisse förderten nicht nur die Skepsis gegenüber der Methode, sondern auch das Maß der Kritik ihren Ergebnissen gegenüber. Jedoch wäre es bis jetzt — methodengeschichtlich beurteilt — verfehlt, von einem Erlöschen der Literarkritik im Joh-Ev zu sprechen[3]; wahr ist aber, daß von dem zuletzt genannten Zeitpunkt an, die stilstatistische Methode — wenn auch nicht nur — die Rolle übernahm, die vorher der literarkritischen zugefallen[4] war.

b) Ursprung und Grundsatz[5] der literarkritischen Arbeit bildeten in erster Linie äußere Unterschiede im Joh-Ev, „direkte Widersprüche"[6], „Anstöße"[7], „Aporien"[8], „Nachträge"[9], „wuchernde Continuationen"[10], „Varianten"[11], „redaktionelle Zwischenglieder"[12], „Übergänge"[13], „summarische Angaben"[14], „Schlußbetrachtungen"[15], „isolierte Einsätze"[16], „Fremdwörter"[17], „Zusätze"[18], Mangel an „logischem Zusammenhang"[19] und „sachlicher Folgerichtigkeit"[20],

---

der Gründe, die ihn notwendig machen" (Johannis 7; 101f; auch Besprechung von H. H. Wendt 748); Schwartz 557 bemerkt: „Über das ursprüngliche Evangelium als Ganzes zu urteilen ist schwer, wenn nicht unmöglich . . ." (dazu Clemen Entstehung 14); Bousset Johannesevangelium 616: „. . . etwas Sicheres und Bestimmtes wird sich hier kaum ausmachen lassen"; Bultmann Auslegung 117.

[1] Bultmann Forschung 503: Der Hauptfehler der literarkritischen Versuche sei es gewesen, daß sie „fast gänzlich jeder stilkritischen Fundierung entbehren. Und doch ist eine kritische Analyse . . . nur dann möglich, wenn man in sorgfältiger Arbeit stilistische Merkmale sammelt, . . .". W. Bauer Johannes-Briefe 138 bemerkt: „Doch das ist . . . unverkennbar, daß die quellenanalytische Methode ihre Glanzzeit hinter sich hat . . . Zur quellenkritischen Analyse haben Untersuchungen zu treten über Stil und Form des Ev . . . Sprache und Inhalt wären gleich sorgfältig zu prüfen".

[2] Vgl 53f dsAr.

[3] Darauf hat Noack Tradition 10,5 hingewiesen; nach seiner Meinung lieferten den Beweis hierfür die Veröffentlichungen von Hirsch Stilkritik u Mendner Literarkritik (zu der Arbeit von Broome Sources vgl allerdings 72,7 dsAr, da er kein Vertreter der literarkritischen Methode ist); zu ergänzen wäre noch Blauert.

[4] Sowohl von Bu Joh als auch von Blauert wird ein literarkritisches Anliegen aufgenommen und im Zusammenhang mit der Stilstatistik durchgeführt, nämlich die Herausstellung von Quellen! vgl 56—58 dsAr.

[5] Programmatisch Wellhausen Johannis 5: „An dem Grundsatz halte ich fest, daß man bei auffallenden, wo möglich äußerlichen oder formalen Einzelheiten einsetzen muß und erst von da zur Aufdeckung durchgehender Unterschiede von tieferer Art fortschreiten darf"; vgl auch Wikenhauser Einleitung 218.

[6] Spitta Joh-Ev 403.

[7] E. Schweizer Ego 84 u 84,9; Schwartz 161,1; Ruckstuhl Einheit 7: „. . . und das Wort vom ‚Anstoß' in der Literarkritik zum Joh-Ev ein geflügeltes Wort wurde".

[8] So bekanntlich die Überschrift des Buches von Schwartz; dazu Ruckstuhl Einheit 7.

[9] Wellhausen Johannis 101.

[10] Wellhausen ebd 101.

[11] Wellhausen ebd 101.

[12] Wellhausen ebd 102.

[13] Wellhausen ebd 102.

[14] Wellhausen ebd.

[15] Wellhausen ebd.

[16] Wellhausen ebd.

[17] Wellhausen ebd.

[18] Lepsius Johannes 542.

[19] Lepsius ebd 542.

[20] Lepsius ebd.

„Dubletten"[1], „Unstimmigkeiten"[2] — mit einem Wort: äußerliche Differenzen im literarischen Schriftwerk[3]. Erst in zweiter Hinsicht[4] kamen auch innerliche und inhaltliche Widersprüche[5] in Betracht, die in der Regel auch dazu dienten, das Ausmaß der äußerlichen bzw formalen Widersprüche zu steigern[6]. War der Einsatz der literarkritischen Methode im Joh-Ev bei den einzelnen Forschern auch verschieden,[7] so wurde selbst von dem Teil der Exegeten und Forscher, der der Methode als solcher kritisch[8] bzw ablehnend gegenüberstand, betont und zugestanden, daß in der Tat[9] der vorliegende joh Text „Unstimmigkeiten der Form, des Aufbaus, des gedanklichen Zusammenhangs aufwies bzw aufzuweisen schien"[10].

c) Mit dem Aufweis solcher äußerlichen und inhaltlichen Differenzen im Joh-Ev ist die Anwendung der literarkritischen Methode keineswegs abgeschlossen. Denn diese Beobachtungen ziehen eine Konsequenz für die Gestalt der joh Überlieferung nach sich, die entweder als Grundschrift[11] oder Grundschriften[12],

---

[1] Lepsius ebd 556.

[2] E. Schweizer Ego 84 u 84,9; Spitta bemerkt: „Widerstreitende Äußerungen ... bei ganzen Abschnitten, Reden wie Erzählungen" (Joh-Ev 404), verschiedene Berichte über ein und dieselbe Tatsache (ebd 404f), „Lücken und Nähte", „künstliche Verknüpfung" (404f); Soltau Zum Joh-Ev 437—441; Bu Joh 349; 351; 542f; Bowen 293 (abgesehen allerdings von seinen Konsequenzen 295).

[3] Das Modell für einen solchen Einsatz bei Wellhausen Erweiterungen 7f u 14.

[4] Dies wird besonders deutlich bei Wellhausen Erweiterungen 14: entscheidend und zwingend ist allein der „äußere Grund"; Johannis 102—119: erst in den „Ergebnissen der Analyse" kommt Wellhausen auf die inhaltlichen und theologischen Differenzen von A u B zu sprechen.

[5] Wellhausen Erweiterungen 14 (Differenzen hinsichtlich des Parakleten 8f, der Parusie 8 u 10f, der Zerstreuung der Jünger 13, bestimmte Begriffe 13f); Johannis 100; Schwartz 557ff; Spitta Joh-Ev 407—418; besonders 436—452; Soltau Zum Joh-Ev 444f; Faure Zitate (dazu Smend); bei Bultmann (Joh-Kom) bekommen die sogenannten „inneren Unterschiede" das Übergewicht, wie überhaupt die Stilstatistik die Rolle der Literarkritik übernimmt; ebenso bei Blauert 10—114 in allen seinen Analysen.

[6] Nach Wellhausen Erweiterungen 25 stellen sie „ein willkommenes Supplement" für die bereits vorliegenden äußeren Widersprüche dar.

[7] E. Schweizer Ego 85 (hier die Belege).

[8] Bousset Johannesevangelium 614f; W. Bauer Johannesbriefe 140f; Kundsin Überlieferungsschicht 80; von Dobschütz Charakter 161; Thompson Structure 512f.

[9] Kundsin Überlieferungsschicht 80; P. Wendland 301,1: „Aber Wellhausen und Schwartz haben mich überzeugt, daß Grundschrift und Bearbeitung zu scheiden sind, wenn sich auch einzelne Anstöße anders beurteilen lassen und die sehr lehrreichen Rekonstruktionsversuche hypothetisch bleiben"; W. Bauer Johannesbriefe 137 u 140 ua.

[10] Ruckstuhl Einheit 7f; vor allem Noack Tradition 34: „Es soll nun aber keineswegs behauptet werden, daß jede analytische Arbeit am Joh-Ev unmöglich sei, so daß zwischen dem Stoff selber und seiner Bearbeitung durch den Evangelisten nicht geschieden werden könne. In manchen Fällen ist es zwar schwierig oder unmöglich, oft verrät sich aber eine Bemerkung, besonders wenn sie zu wiederholten Malen vorkommt, als Bildung des Evangelisten."

[11] Wellhausen Johannis 6f: „Aus dem formlosen und monotonen Chaos ragen nun aber einzelne Stücke wie Schrittsteine auf, die eine fortlaufende, freilich nicht ununterbrochene Linie darstellen. Sie heben sich von dem Ganzen ab, bilden aber doch dessen Rückgrat und können als die Grundschrift bezeichnet werden. Daran haben sich schichtenweis Erweiterungen angeschlossen (dazu Anm 1: diese stellen jedoch keine Quelle dar)." Die Grundschrift selbst ist

als eine Pluralität von Quellen[1] oder als Quelle und Traditionsgut[2] dem kritischen Blick erschien. Und diesen vorgestellten Gebilden korrespondierten auf der anderen Seite der Verfasser des Ev, der Evangelist[3], der Redaktor, Continuator[4]

---

jedoch nicht das eigentliche Joh-Ev, sondern nur dessen „Ingrediens". Der Redaktor ist wahrscheinlich mit dem Vf des 1. Joh identisch (Erweiterungen 12; 14; 24 u 38); nach Schwartz 559 ist die Grundschrift mindestens zweimal umgearbeitet (dazu Wendt Schichten 10; Spitta Hirtengleichnisse 123f); in Übereinstimmung „mit Schwartz und Wellhausen nimmt Spitta an, daß die Grundschrift im wesentlichen einen ... erzählenden Inhalt hatte ..., während die großen Redestücke im wesentlichen dem Bearbeiter zugehören" (Wendt Schichten 14; kritisch A. Schweitzer Leben-Jesu-Forschung 602); Dechent 460 stimmt Spitta zu, wenn er es auch nicht wagt, „mit solcher Bestimmtheit wie Spitta dieses joh Erbe zu rekonstruieren ..."; Bacon (Introduction und Gospel) unterscheidet "three hands in the Gospel" (nach Howard Criticism 44); Lepsius Johannes 542f scheidet zwischen einer aramäisch geschriebenen Grundschrift und „Zusätzen" und „Erweiterungen"; MacGregor Unity 89ff unterscheidet "written memoirs" von einem "work of a later writer"; J. Weiß Aufgaben 36 (er trennt eine Grundschrift von ihrer Überarbeitung, ohne aber genauere Angaben zu machen); Frey 29 setzt sich aus apologetischen Gründen für eine „Grundschriftenhypothese" ein; Strachan Unity 22—27 unterscheidet zuerst zwischen zwei "disparate plans of construction", der erste umfaßt Reden und Erzählungen, der zweite den chronologischen Plan; später (Gospel) setzte er den Evglisten vom Editor ab; Loisy Évangile unterscheidet ähnlich zwischen Grundschrift, Bearbeitung und letzter Redaktion; weiter Goguel Passion und Sources (dazu Soltau Lösung 26; Jackson Problem); Völter Mater 24 schätzt die Bearbeitung neben der „ursprünglichen Form" viel umfangreicher als Wellhausen ein; E. Meyer 310ff u 332ff; Hirsch grenzt sich von Wellhausen u Schwarz ab, indem er nicht nach außersyn Quellen sucht (Studien V; 43; diese Frage wird nur am Rande mitbehandelt, vgl Studien 130—134), die dem 4. Ev zugrunde liegen, sondern „nur" zwischen ursprünglichem Ev und kirchlicher Redaktion scheidet (4. Ev V); die „Erweiterungen und Veränderungen der kirchlichen Ausgabe des 4 Ev" (4. Ev 12) markieren die Modifikationen der Wellhausenschen Fragestellung; Corssen Abschiedsreden 139 im Anschluß an Wellhausen; ebenso Schütz 246; Bousset Johannesevangelium 608ff entscheidet sich für eine Grundschrift und „eine unter Einfluß des Lukasevangeliums stehende Bearbeitung" (Bromboszcz 14); auch Literarische Einheit 56ff.

[12] Soltau Zum Joh-Ev 446: „Das 4 Ev ist also ... aus zwei verschiedenen Grundschriften zusammengesetzt. Die eine war eine Sammlung von ... Reden über Jesu Person", ähnelte 1. Joh und enthielt keine „geschichtlichen Angaben". Die andere Grundschrift „war eine Sammlung von syn Perikopen und eigenen eigenartigen Erzählungen ...; ebd 447: „Eine jede von beiden Schriften hat ihre eigene Entstehungsgeschichte und muß daher gesondert betrachtet werden ..."; weiter Standpunkt 342; 4 Ev 38; Problem 144f; 148f; Lösung 28f; 37; Entstehung 184; 200; Unsere Evangelien 109; 117; 147f; Thesen 169 (zur Kritik vgl Bromboszcz 13f).

[1] Kundsin Überlieferungsschicht 90 fixiert drei Quellen, die aus Erzählungen, Reden und „Tatsachenmaterial" des palästinischen Christentums bestehen; Bultmann kommt ebenfalls zu dem analytischen Ergebnis von drei Quellen (vgl die Übersichten bei Ruckstuhl Einheit 25 u 31f), die der Evglst benutzt hat.

[2] Blauert 9: „..., daß wir neben festgeformtem, übernommenem Quellenmaterial (mündlicher oder schriftlicher Art) in den Partien, die sein Gepräge tragen, bestimmte, von ihm verarbeitete Traditionsströme wahrnehmen können" (vgl auch 123f); Blauert spricht dann von „syn Tradition" (117f), „nichtsyn Erzählungstradition" (118f), „Gemeindehymnus" (119), „joh Spruchgut" (119—123) und „urchristlich-eschatologischer Gemeindetradition (123f); jedoch sind sämtliche genannten Traditionen mit Ausnahme der letzten als „Quellen im weitesten Sinne "(ebd 123) anzusehen.

[3] Vgl 65,11 dsAr; weiter Soltau 4 Ev 38; zu Bultmann vgl Ruckstuhl Einheit 25 u 31f ua.

[4] Soltau Lieblingsjünger 379; 4 Ev 38 ua.

bzw mehrere Redaktoren[1] als literarische Persönlichkeiten[2]. Dazu kam, daß die Meinung hinsichtlich des historischen Wertes dieser festgestellten, schriftlichen Quellen sehr verschieden ausfiel[3]. Aber damit war der Kreis der literarkritischen Möglichkeiten und Folgerungen noch nicht geschlossen. Man sollte angesichts eines solchen komplizierten Ergebnisses mit Recht meinen, daß die Einheitlichkeit des Joh-Ev aufgegeben sei, aber gerade an dieser hielten fast alle Literarkritiker ausdrücklich fest[4], wenn es auch nicht eine literarische, wohl aber eine historische[5], sprachlich-stilistische[6] und religionsgeschichtliche[7] war.

d) Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die joh Überlieferung auf Grund dieser methodischen Einwirkung als schriftlich fixierte, literarische Größe — sei es als Grundschrift oder Quelle[8] — mit inhaltlicher Zielstrebigkeit bzw inhaltlichem Gedankenfortschritt vorgestellt wurde. Dabei ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß bei der obengenannten Vorstellungsskala, die von der Grundschrift über die Grundschriften und Quellen zur Quelle und zum Traditionsgut reicht, deutlich sichtbar eine Verkleinerungstendenz festgestellt werden kann: der Umfang und die Größe des durch die literarkritische Methode gesichteten und ausgewerteten literarischen Gedankengutes schmolz im Laufe der vorliegenden Methodengeschichte mehr und mehr zusammen.

---

[1] Andere Autoren scheiden aus dem vorliegenden Ev weder eine Grundschrift noch mehrere Quellen, sondern nur einzelne Stücke aus, so zB Larfeld 377ff („Schlußredaktionen, wozu 7,53—8,11 u 21 gehören); Chastand (nach Clemen Entstehung 11): Kap 21 u 1,1—5. 14—18; Credner Einleitung 222: Kap 21; Thompson Elements 216 u 230: "editorial footnotes"; Dräseke Bedenken 599—604 u Johannesevangelium 155: Prolog und 6,1—29. 59 ua.

[2] Dafür wird man mit K. L. Schmidt Stellung 89 die individualistische Betrachtungsweise verantwortlich zu machen haben.

[3] Vgl das Urteil von A. Schweitzer Leben-Jesu-Forschung 601: „J. Wellhausen, E. Schwartz und die meisten der übrigen Forscher ... sind sich bewußt, damit nur eine rein literarische Frage zu behandeln. Sie nehmen nicht an, daß die von ihnen etwa nachgewiesene Grundschrift wirklich brauchbare, der Tradition des Mk und des Mt entgegenstellende historische Nachrichten über Jesus enthält"; nach Wellhausen gehöre „die Grundschrift noch zur 1. Periode der altchristlichen Literatur ..."; weiter Wendt Schichten 13; Wrede Entstehung 72f; ähnlich Bu Joh (dazu Ruckstuhl Einheit 29); Forschung 503; Spitta Joh-Ev 401 dagegen sieht in seiner Grundschrift „vielleicht die wichtigste für die Geschichte Jesu ..."; an diesem Punkte folgt er Wendt und nicht Wellhausen oder Schwartz (Joh-EvVIII); zur Kritik vgl A. Meyer Literatur 290 ua; Freys (Überlieferung 29) Grundschrift geht auf apostolischen Ursprung zurück; Bousset Literarische Einheit 56 bringt seine Grundschrift mit den lukanischen Schriften und dem Mk, wenn auch „in freier Weise", zusammen; nach Soltau (Unsere Evangelien 111 u 117) stehen die Reden, „die ja als Joh-Logia eine Grundschrift darstellen", mit dem Ap Joh in Verbindung.

[4] Wellhausen Johannis 119; W. Bauer Johannesbriefe 142; Soltau Lösung 25 u 41; Hirsch Geschichte 537.

[5] Wellhausen Johannis 119.

[6] Wellhausen Johannis 133—146 (dazu 55,2 dsAr); Soltau Probleme 144; der Sachverhalt wird von Clemen Entstehung 17 richtig gesehen und beurteilt.

[7] Bousset Johannesevangelium 618.

[8] Nach Spitta Hirtengleichnisse 123f verhalten sich „Original" zur „Bearbeitung wie" „Geschichte" zur „Dogmatik"!

9. Die Rhythmenkritik

a) Nachdem die rhythmenkritische Methode im Ansatz in der außerjoh Literatur[1] erprobt war, begann man sie im Jahre 1909[2] auf das Joh-Ev anzuwenden. Wurde diese Methode im Laufe ihrer Geschichte manchem Gestaltwandel hinsichtlich ihrer Struktur und Auswirkung unterworfen, wohl auch in ihrer Evidenz einer scharfen Kritik unterzogen[3], so wird man andererseits den Tatbestand anerkennen müssen, daß sie bis 1954[4] im Joh-Ev mit wissenschaftlichem Erfolg ihre Verwendung fand.

b) Die religionsgeschichtlichen Ausgangspunkte der Rhythmenkritik sind ziemlich verschieden. Übereinstimmung bestand in ihrer Ursprungsphase, als die (einseitig-) alttestamentliche Strophik und Metrik als Vorbild für die rhythmenkritische Analyse herangezogen wurden[5]. Allerdings hat sich der orientalische Rhythmus als Beziehungs- und Vergleichspunkt für die Rhythmenkritik der joh Reden als besonders fruchtbar erwiesen[6], demgegenüber die Bevorzugung der (einseitig-) gnostischen Rhythmik[7] eine Verengung bedeutet. Mit diesen verschiedenen Ausgangspunkten[8] wurde gleichzeitig eine konkrete, religionsgeschichtliche und theologische Standortbestimmung des Joh-Ev bezogen, die palästinisch[9], gnostisch[10] oder allgemein orientalisch-urchristlich ausfiel. Überblickt man das soeben skizzierte rhythmische Gut, das als sachgemäßes Modell für die Rhythmenkritik im Joh-Ev diente, wird man das Fehlen des spätjüdisch-apokalyptischen Elements feststellen.

---

[1] Sie stellt eine übertragene Methode dar, vgl ua die Arbeiten von Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie, von Burney, The Poetry of our Lord und außerdem die Untersuchungen auf atlichem Gebiet.

[2] Müller Strophentheorie.

[3] „Dann ist auch darauf hinzuweisen, daß es häufig gar nicht möglich ist, genau zu sagen, wieviele rhythmische Schläge ein Satz enthält, da wir weder wissen, wie ihn der Verfasser oder ein Grieche der damaligen Zeit gelesen hatte, noch ihn nach unserem Verstehen und Empfinden immer eindeutig rhythmisch aufzufassen vermögen" (Ruckstuhl Einheit 50,1, hier auch weitere Beispiele).

[4] Blauert 119 ua.

[5] Schlögl Joh 755f; Szczygiel Joh 191f; Aufbau 257f; Burney Poetry 15—43; Gächter Aufbau 158 (wie er selbst betont, fußt er wesentlich auf Burney Poetry; Aufbau 158,3).

[6] Hier ist in erster Linie Raney 19; 23—70 zu nennen, der aus dem „breiten Strom morgenländischer Hymnendichtung" (J. Jeremias Literarkritik 36) reichliches Belegmaterial heranzieht; ihm zustimmend J. Jeremias ebd 36.

[7] Dies wird besonders von Bultmann in seinem Joh-Kom vertreten; den Hintergrund bildet seine Analyse des 1. Joh (Analyse 138—158); zur Charakterisierung Ruckstuhl Einheit 24—28. Kritisches bei Ruckstuhl ebd 52f: „Man kann sie (= joh Reden) gewiß Offenbarungsreden nennen, aber, was die literarische Gattung angeht, weder als Ganzes noch in Teilen mit den ‚Oden Salomonis' vergleichen. Diese sind eben Oden, hymnische Lieder, jedoch nicht Reden . . ." (Sperrung von mir); ähnlich Raney 51 u 57.

[8] Bei Blauert weist die Rhythmenkritik keinerlei religionsgeschichtliche Bindungen oder gar Ausgangspunkte auf, sondern wird von rein formalen Gesichtspunkten bestimmt.

[9] Nach Burney Poetry 5f hat die Rhythmenkritik eine zweifache Bedeutung: Nachweis des "palestinian origin" und der "substantial authenticity"; Gächter Aufbau 158f.

[10] Für Bultmann bedeutet der rhythmenkritische Befund eine weitere Stütze für seine Hypothese von den gnostischen Offenbarungsreden (dazu Ruckstuhl Einheit 24).

c) Ganz allgemein formuliert, versucht diese Methode auf zwei Fragen eine Antwort zu geben: 1. ob in den joh Reden und in welchen Teilen rhythmisch geformte Logien vorkommen und 2., ob diese untereinander in Beziehung stehen, Gruppen bilden oder sich ohne Gliederung aneinander reihen[1]. Für die praktische Durchführung einer rhythmenkritischen Anyalse ist die Unterscheidung zwischen Gedanken- und Tonrhythmus[2] von grundlegender Bedeutung. Der Gedankenrhythmus zerfällt in den synonymen[3], klimakischen, antithetischen[4], konstruktiven oder synthetischen[5], alternierenden und chiastischen Parallelismus[6], während sich die zweite Rhythmusart in den zwei-, drei-[7] und vier-[8] Tonrhythmus[9] aufgliedert. Wendet man nun diese und darüber hinaus die strophisch-technischen Mittel[10] als Kriterien auf die joh Überlieferung an, dann ergibt sich die fundamentale Differenz zwischen den — allgemein gesprochen — rhythmisch strukturierten Reden und den als prosaisch anzusprechenden Erzählungen. Allein auch bei den rhythmischen Redestücken erhebt sich sofort die Frage nach der rhythmischen Einheitlichkeit, dh nach dem Grad der Intensität und Dichte der als rhythmisch bezeichneten Logien. Da letztere nun sehr verschieden sind, fällt auch die rhythmische Skala im Joh-Ev vierteilig aus und reicht von der Strophe[11] über den Reim[12] und Hymnus[13] bis zur rhythmisch-gebundenen Rede[14] überhaupt[15].

[1] Gächter Form 420f.

[2] Diese Unterscheidung bei Raney 22: "Rhythmic thought expressed in repetition, balance and similarity of utterance or so-called parallelism and chiasm; . . . rhythmic tone expressed in the accentual system".

[3] Burney Poetry 70f. [4] Burney ebd 79—81. [5] Burney ebd 90 u 93f.

[6] Beispiele bei Raney 23—36; vgl auch Szczygiel Aufbau 257.

[7] Burney Poetry 133—136. [8] Burney ebd 126f.

[9] Zum Ganzen vgl Raney 38—45 (dazu positiv Delling 87); auch Schlögl Joh 757f spricht von Tonrhythmus, ohne daß dieser allerdings voll zum Tragen kommt.

[10] Zum Ausdruck vgl Gächter Aufbau 183 u 185. Wenn auch schon Müller verschiedene strophische Mittel aufzeigte, wie zB die Concatenatio (Strophentheorie 3), Inklusio (5), Sinn- und Wortresponsionen (12) und nach ihm ebenfalls auch Schlögl Joh 758 einzelne „Kunstformen" beobachtete, so wurden nun diese vereinzelten Hinweise von Gächter in beträchtlichem Maße erweitert und für seine „strophische" Gliederung nutzbar gemacht, was in seiner umfangreichen Terminologie seinen Niederschlag fand. Er spricht von: Spruchtechnik (Aufbau 158), von Stichengruppen, alleinstehenden Stichen, selbständigen Doppelstichen (Aufbau 160; zur Definition des Stichus vgl Form 420), Strophenpaar (Aufbau 178), Rahmen-, Schluß-ausdrücken (Aufbau 186), Abschlußelementen (187), freien Doppelstichen (188), stichischer Zäsur (Strophen 416), Satzzäsur (416; weiter Aufbau 183f). Ruckstuhl Einheit 52,3 („wertvoll war der Nachweis verschiedener technischer Mittel zur Gliederung der Reden, . . .") äußert sich hierzu positiv: „Diese (= technische Mittel) zeigen, daß die joh Reden wirklich häufig in Teilstiche zerfallen." In diesem Zshg wird man darauf hinweisen können, daß das methodische Problem zugleich ein sprachliches ist.

[11] So vor allem Müller Strophentheorie 1 (zu den analysierten Redestücken mit Strophengliederung und Zeilenzahl vgl ebd 60): „Alle Reden zeigen denselben . . . strophischen Charakter und sind von den mit der Strophik verbundenen Kunstformen durchwirkt . . ."; Szczygiel Joh 191; Aufbau 257f; Schlögl Joh 755—758; Gächter Aufbau 160—175; Form 422ff; Strophen 99—120; 402—423; Raney 81—95. Obwohl bereits Schlögl Joh 754 die Müllersche Strophentheorie kritisierte und auch Szczygiel Aufbau 258 betonte, daß „es sich trotz Rhythmik und Strophik um keine Poesie, sondern um einfache rhythmische Prosa" handle, brach jedoch erst Gächter mit dieser „Schablone", den Strophen „im weiteren Sinne des Wortes" (Strophen

d) Die quellenmäßige Auswertung dieser rhythmenkritischen Ergebnisse hat sich verhältnismäßig spät durchgesetzt. Ursprünglich stand die formalkompositionale Bedeutung[1] im Vordergrund, dh die rhythmisch-strophischen Mittel zielten auf eine Abteilung des joh Textes in Einzelstrophen. Von großer Bedeutung ist die Beobachtung, daß die joh Reden sehr häufig in relativ selbständige „Teilstücke"[2] zerfallen. Vereinzelt wurde damit auch eine gewisse antiquellenkritische Tendenz verbunden[3]. Andererseits diente im späteren Verlauf die rhythmische Struktur bestimmter Einzellogien[4] dazu, ihren Quellen-

417) untereinander „formale Gleichheit" nachzuweisen und aus den joh Reden ein „Gedicht" zu machen (Aufbau 160; Strophen 98; dieses wird auch von Meinertz Besprechung von Gächter 412 anerkannt), indem er betonte, daß die joh Reden keine „poetry" sind, ja, deren Form nicht einmal den „Grad der Gebundenheit der semitischen Poesie erreicht" (Form 421,4 u 421); in ähnlicher Weise vor ihm schon Burney Poetry 112: "... we must not ... expect to find perfect rhythmical regularity ...".

[12] Soweit ich sehe, wird dies im Hinblick auf das Joh-Ev nur von Burney Poetry 170 u 174f vertreten; die in Frage kommenden Stellen sind Joh 6,26. 27 u 10,1—5.

[13] Nach Raney 18 sind "the prologue of the Fourth Gospel..., the 'comments' of Jn 3,14—21. 31—36, the parable of Jn 10,1—18, the 'discourses' of Jn 14.15. 16 and the prayer of Jn 17 are prose-hymns written to be sung or chanted by cantor or choir; ..."; Bu Joh 2; 93 u Hintergrund 4 hinsichtlich des Prologs; ebenso J. Jeremias Literarkritik 41; Blauert 34 rechnet neben dem Prolog auch noch 13,31f hierzu; in gewisser Weise ist auch noch Ruckstuhl zu nennen, wenn er vom Prolog als „einem ebenmäßig gebauten und rhythmisch einheitlichen Text" (Einheit 87; vgl auch 50,1: „In Wirklichkeit ist es so, daß rein zweitonige Zeilen im 4 Ev außerhalb des Prologs selten sind") spricht.

[14] Hierher gehören die "narrative prose Hymns" (von Raney 75) mit den Abschnitten: Joh 6,32—58; 5,19—47; 8,21—30; 12,20—36; 13,31(b)—35 ua (zur Kritik seines Hymnusbegriffs vgl Ruckstuhl Einheit 54). Blauert nennt folgende Logien: 16,20 u 23c (45), 14,15 u 16 (50,1), 5,19—30 (71,20 u 73,26), 6,27a (89), 6,32 (90), 6,35 (90,17), 6,37 (92), 6,44a u 45b (92,22), 12,31 u 32 (98) ua; Bultmanns „Quelle der Offenbarungsreden" zeichnet sich durch eine unterschiedliche rhythmische (Ruckstuhl Einheit 44—46) Struktur aus, dazu Ruckstuhl Einheit 24,4—6 u 25; Sievers Ziele 89 u Ruckstuhl Einheit 49,1 möchten von „freien Rhythmen" sprechen. Diese Definition ist bei Ruckstuhl „Abgrenzung sowohl gegen die Ansicht, die Reden des 4 Ev seien Prosa mit eingelegten Versen desselben rhythmischen Schemas wie auch Abgrenzung gegen eine Auffassung, die in den genannten Reden eine mehr oder weniger das Ganze erfassende Vers- und Stropheneinteilung finden möchte". Eine solche Vermittlung, wie sie hier von Ruckstuhl vorgetragen wird, ist aber hinsichtlich der im Joh-Ev tatsächlich vorliegenden, rhythmischen Differenzierung unhaltbar und bringt das Problem auf eine zu einfache Lösung. Man darf nicht übersehen, daß Ruckstuhl selbst eine rhythmenkritische Unterscheidung zwischen Prolog und den joh Reden vollzieht (Einheit 50,1 u 87); vgl die sehr gute Kritik von Gächter (Rezension 98f).

[15] Man könnte diese rhythmische Skala mit Sievers Ziele 102 auch zweiteilig ausführen, wobei Strophe, Reim und Hymnus mit liedmäßiger und die rhythmisch gebundenen Reden mit der redemäßigen Struktur in Verbindung zu bringen sind.

[1] Müller Strophentheorie 60; Schlögl Joh 755—758; Szczygiel Joh 191; Aufbau 257; vor allem aber Gächter Form 419; 422—424; Aufbau 160—175; Strophen 99—120; 403—423.

[2] Dies ist besonders von Gächter (vgl die im Literaturverzeichnis angeführten Werke) mit Hilfe der technischen Mittel — wenn auch nicht nur (Aufbau 160) — erreicht worden; dazu Ruckstuhl Einheit 52,3.

[3] So Müller Strophentheorie 1 u 58; dazu Clemen Entstehung 18; Ruckstuhl Einheit 47.

[4] Schon Müller schied im Laufe seiner strophischen Gliederungsversuche verschiedene „Glossen" aus (Strophentheorie 7,1; 6,1 u 9,1 ua; hiergegen Schlögl Joh 754). Bei diesen Ausscheidungen geht es jedoch nicht um Gewinnung von strophisch gegliederten Quellen,

charakter zu unterbauen: die rhythmenkritische Zäsur fiel mit der quellenanalytischen zusammen[1]. Die als Quelle vorgestellte Überlieferung zeichnete sich durch eine unterschiedliche rhythmische Intensität aus. Man wird darauf hinweisen müssen, daß eine überlieferungsgeschichtliche Auswertung des rhythmenkritischen Befundes bis zur Gegenwart fehlt.

e) Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die Rhythmenkritik in ihrer Anwendung auf das Joh-Ev durchaus ihre wissenschaftliche Berechtigung aufweist. Von einer rhythmischen Einheit des Joh-Ev kann allerdings keine Rede sein. Auch zeigt die innergeschichtliche Bewegung dieses Methodenstamms, daß das rhythmische Feld keineswegs mit der Gesamtheit der joh Reden identifiziert werden darf. Im vorliegenden Falle ist deshalb von einer Verkleinerung des als rhythmisch erkennbaren und feststellbaren Bereiches zu sprechen, der sich zwar auf Einzellogien, nicht aber auf ganze Redestücke erstreckt[2].

Zuletzt seien einige Bedingungen angeführt, bei deren Erfüllung sich die Anwendung der Rhythmenkritik im Joh-Ev als sachgemäß, fruchtbar und wirksam erweisen kann:

1. Eine einseitige Festlegung der religionsgeschichtlichen Ausgangspunkte — in alttestamentlicher, apokalyptischer oder gnostischer Hinsicht — ist zu vermeiden.

---

sondern letztlich um eine bessere Herausstellung der strophischen Gebilde. Auch Szczygiel Aufbau 267 weist in dieser Richtung Ansätze auf, wenn er auf Stellen im Joh-Ev aufmerksam macht, an denen „das Referat des Evglsten unvermittelt in eigene Reflexionen übergeht"; weiter Burney Poetry 144.

[1] Nach Raney 74 hat der Autor des 4. Ev "a deliberate selection of materials for a definite purpose" gemacht, und dieses Material zerfällt nun in "viva voce traditions" und "interpretative hymnal expansions" (79; zur Kritik J. Jeremias Literarkritik 36f; außerdem ist es sachgemäß, wenn Jeremias ebd 36 die Untersuchung von Raney unter die „literarkritischen Arbeiten" rechnet); J. Jeremias ebd 41 läßt den Prolog „als Logoshymnus vom Evglsten überarbeitet" sein, da dieser einen besonderen rhythmischen Intensitätsgrad („strengen Versbau im klimakischen Parallelismus") besitzt (daß hierbei auch der Inhalt eine Rolle spielt, braucht nicht besonders betont zu werden). Bei Bultmann scheiden sich auf Grund der Rhythmenkritik die Prosastücke aus der rhythmisch gegliederten Quelle der Offenbarungsreden aus; die Prosastücke gehören entweder großenteils dem Evglsten an (vgl die Punkte b, c, d bei Ruckstuhl Einheit 26f und die dazu gehörenden Anm) oder, wenn auch im weit geringeren Maße, dem Redaktor (Bu Joh 174f; 196; 546 ua). Bei Blauert 119 konstituieren der „Urprolog" und Joh 13,31f zwei „Gemeindehymnen", da nach Blauert eine solche rhythmische Ebenmäßigkeit im Joh-Ev sonst nicht mehr erreicht wird (33f u 119). Daneben hebt sich auf Grund der Rhythmenkritik — wenn auch nicht nur — ein Komplex von Logien ab, die ebenfalls rhythmisch gegliedert sind (Zwei- und Dreiheber, Parallelismus membrorum, ebd 119); in diesem Falle läßt Blauert das rhythmenkritische Ergebnis in das quellenanalytische umschlagen, indem er diese Einzelsprüche dem „joh Spruchgut" zuordnet. Innerhalb des Logiengutes, das keinerlei Ausschläge bei der Anwendung der rhythmenkritischen Methode zeigt — also Prosa ist —, nimmt Blauert eine doppelte quellenanalytische Differenzierung vor: die Prosa-Gebilde können sowohl vorjoh Überlieferung (66,3; 72,2; 123f ua) als auch Eigentum des Evglsten sein (vgl im einzelnen seine Analysen ebd 33—114). Diese Differenzierung kann aber nicht mehr mit Hilfe der Rhythmenkritik erreicht und überzeugend dargestellt werden, da hier andersartige Kriterien zur Anwendung gelangen. Jedoch bildet dieses Ergebnis ein wesentliches Korrektiv für die andersartige rhythmenkritische und quellenanalytische Einordnung der Prosaerzählungen wie zB bei Bultmann.

[2] Dieser Standpunkt wird von Müller, Szcygiel, Raney u Gächter vertreten.

2. Bei der Analyse müssen gleichzeitig Gedanken- wie Tonrhythmus[1] verwandt werden.
3. Vor allem sind die strophisch-technischen Mittel in vollem Umfang[2] auszunützen.
4. Rhythmische Differenzierung bzw überlieferungsgeschichtlich zu fordernde Auswertung gehören untrennbar zusammen.

10. Die Traditionsgeschichte

a) Die Anfänge der traditionsgeschichtlichen Methode sind mit der Erkenntnis verbunden, daß das 4. Ev nicht aus dem proportionalen Verhältnis von Grundschrift und Bearbeitung erwachsen ist, sondern ein Sammelwerk darstelle, das zahlreiche Traditionen enthält. Diese Einsicht erscheint kurz vor dem 1. Weltkrieg[3] in der Blütezeit der Literarkritik mit ihren wuchernden Grundschriften- und Quellenhypothesen[4]. Der Begriff der mündlichen Tradition[5] wird als polemische Antithese[6] den als schriftlich-fixiert vorgestellten Grundschriften[7] bzw Quellen entgegengestellt[8]. Der Stoff des Joh-Ev löst sich auf

[1] Müller arbeitet in seiner Strophentheorie weder ton- noch gedankenrhythmisch; bei Blauert vermißt man eine schärfere Erfassung des Tonrhythmus hinsichtlich der Einzelsprüche; Bu Joh gibt sowohl Hinweise auf den Tonrhythmus (Ruckstuhl Einheit 24,4—6) als auch Gedankenrhythmus (Bu Joh 100,2; 409,2; 111,3 ua; Analyse 141), allerdings nicht in durchgängiger Weise; Gächter macht in allen seinen Untersuchungen nur vom Tonrhythmus Gebrauch, was um so mehr verwundert, als Gächter öfter auf den ntlichen Rhythmus (Aufbau 159 ua) verweist und auf Burney zurückgreift. Einen einzigen Hinweis auf den Gedankenrhythmus habe ich Form 420 entnehmen können.

[2] Das Fehlen bei Blauert wird man wohl mit der mangelnden Bekanntschaft der Untersuchungen von Gächter in Verbindung zu bringen haben.

[3] Als einziges hierher gehörendes Werk wäre Clemen Entstehung aus dem Jahre 1912 zu nennen (dazu Dibelius Besprechung von C. Clemen); später im Jahre 1929 meldete sich in ähnlicher Weise von Dobschütz Charakter zu Wort, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes traditionsgeschichtlich zu arbeiten.

[4] Vgl die Ausführungen 62ff dsAr.

[5] Die ihren Ort in einer ganz bestimmten Kirche hat (Noack Tradition 124).

[6] Dies kommt besonders in dem Satz zum Ausdruck: „Vor allem ist indes an diesen Theorien (= literarkritischen) richtig, daß dem Joh-Ev in der Tat verschiedene Traditionen zugrunde liegen; ja man braucht manchmal nur für Quelle oder Zutat andere Traditionen einzusetzen, dann treffen jene Theorien durchaus das Richtige" (Clemen Entstehung 345; weiter ebd 78: „. . . nicht eine schriftliche Quelle, wohl aber eine einigermaßen feste Überlieferung"; ähnlich im Vorwort V; zur Kritik vgl A. Meyer Literatur 299—301 u Dibelius Leidensgeschichte 232,17).

[7] Clemen Entstehung 20 (gegen Wendt, Wellhausen, Schwartz u Spitta; auch ebd 47); weiter 32: die also eine „bestimmte Form" aufweist; (Dibelius Leidensgeschichte 184: „Die Literarkritik hat sich als ein ungeeigneter Weg zum Verständnis des 4. Ev erwiesen"), noch schärfer Fascher, der die alternative Frage „Quellenkritik oder Traditionsgeschichte?" (Traditionsgeschichte 195f) stellt, die er zugunsten letzterer beantwortet; Broome 107 u 121: "Because they were too subjektive — a pit—fall difficult to avoid in this Gospel" spricht sich gegen die "dokumentary hypothesis" (ebd 107) aus; Noack tut dieses bereits im Untertitel seines Buches Tradition: „Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des 4. Ev" (vgl auch 18—42).

[8] Grundsätzlich teilte man mehr denn je die Überzeugung, daß das joh Überlieferungsmaterial einer überlieferungsgeschichtlichen Analyse offenstehe (anders Feine-Behm 119),

Grund dieser methodischen Einsicht in „verschiedene Traditionen"[1] auf, die sich teils widersprechen[2], da ihre geschichtlichen Ursprünge voneinander verschieden sind, teils aber wegen ihres gleichen Inhalts als zusammengehörig erweisen[3]. Aus dem sich ausschließenden Grundschrift-Bearbeitung-Verhältnis wurden zahlreiche und verschiedene, aber durchaus eigenständige Traditionen, die der Evangelist eingearbeitet und überarbeitet hat. Der Vielfalt der Traditionen, die meistens ohne ein übergreifendes Gliederungsgefüge[4] untereinander verbunden sind, entspricht ihr unterschiedliches Größenverhältnis: die Tradition kann sowohl Einzellogien[5] als auch ganze Erzählungs-[6] wie Redestücke[7] umfassen.

Aus diesem allem ergab sich im weiteren Verlauf[8] die fundamentale neue Differenz von Tradition und Komposition[9] bzw Produktion[10]. Die „Geometrisierung"[11] des Joh-Ev im Zusammenhang mit den geradezu als perspektivisch und proportional vorgestellten Dokumenten tritt hinter logienartigen Gefügen und Anordnungen zurück, aus denen der Evangelist das vorliegende Ev komponiert hat. Die Erforschung des vorliterarischen Stadiums der Überlieferung ist das eigentliche Ziel dieser Methode. An diesem Punkte trifft die Traditionsgeschichte mit dem Anliegen der formgeschichtlichen Methode[12] zusammen. Geht man dieser Überlegung weiter nach, so erhebt sich die berechtigte Frage, bei welcher Art von Überlieferung die Traditionsgeschichte

---

wenn sich ihr auch größere Schwierigkeiten und andere Kompositionsgesetze als in den syn Evv entgegenstellen. Dieser Tatbestand wird wohl am deutlichsten von Noack Tradition 18 ausgesprochen: „Der literar- und stilkritischen Analyse" müssen wir „ein Eingeständnis machen: daß das 4. Ev einer Analyse zugänglich ist, steht fest"; ähnlich 20; 36f; 18: „Aber auch innerhalb des Redestoffes können kleinere Elemente unschwer festgestellt werden, wenn auch nicht so leicht und deutlich wie in den syn Evv, wo sie durch Form und Einführungsworte oft als solche charakterisiert sind; dem schärferen Auge sind sie auch in den joh Reden erkennbar."

[1] Dieses eine häufig vorkommende Redewendung bei Clemen Entstehung 31f; 115; 119 ua.

[2] Clemen ebd 103; 115; 247 ua.

[3] Clemen ebd 129 im Hinblick auf 4,43—54, die aus derselben Tradition wie 2,1—11 stammt.

[4] Trotz vereinzelter Ansätze bleibt Clemen ebd 129; 142; 246 diese Arbeit dem Leser schuldig.

[5] ZB 5,27 u 28; 3,35; 5,20 u 24 (Clemen ebd 142); 12,23.28; 17,1.5 u 13,31f ua (ebd 246).

[6] ZB 2,13—25 (Clemen Entstehung 89); 7,1—14 (176) ua.

[7] 3,31—36 (Clemen ebd 102f); 5,17—30 (140ff) ua.

[8] Zu nennen wäre Dibelius Joh, Windisch Parakletsprüche und Fascher Traditionsgeschichte. Es ist interessant zu beobachten, daß sich diese Arbeit von Dibelius nicht der formgeschichtlichen Methode bedient, da das Logion Joh 15,13 nicht auf Grund formaler, sondern inhaltlicher Kriterien analysiert wird (ebd 170ff).

[9] So vor allem und wörtlich Dibelius Joh 184; Johannesevangelium 355; vor ihm bereits Clemen Entstehung 99. Windisch Parakletsprüche 123 setzt „überlieferte Sprüche und joh Bearbeitung gegenüber".

[10] L. Schmid Komposition 149.

[11] Gemeint ist die Eigenart der Grundschrift als ein dem Joh-Ev zugrunde liegendes Dokument, das mit Gedankenfortschritt, inhaltlichem Aufriß, topographischem und chronologischem Rahmen die bedenkliche Nähe zu einem „geometrischen" Gebilde aufweist.

[12] Vgl die Ausführungen 75ff dsAr.

einsetzt. Bei der Formgeschichte liegen die Verhältnisse insofern klar zutage, als sie ihren Einsatz bei einer solchen Einzelüberlieferung nimmt, die sich durch ihre literarische Form von der Umgebung abhebt.

b) Da die Zahl der eigentlich überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen im Joh-Ev gering ist[1], überrascht es nicht, wenn sich nur zwei verschiedene Einsatzarten herausstellen. Geht die eine nur von der inhaltlichen Struktur eines Logion[2] bzw einer Logiengruppe[3] aus, so erweitert die zweite Art das Kriterium des Inhalts um das der Form[4]. Zu dieser Fixierung des Traditionscharakters eines Einzelspruches tritt dann eine ergänzende Analyse des nächsten Zusammenhangs[5]. Mit der Erhellung der Geschichte einer solchen als Überlieferung gekennzeichneten kleinen Einheit durch innerjoh[6], innerneutestamentliche[7] und religionsgeschichtliche[8] Vergleiche sind die Möglichkeiten der soeben beschriebenen Traditionsgeschichte erschöpft.

c) Das Neue, die geradezu umstürzend zu nennende Bedeutung dieser Methode scheint nach dem bisher Gesagten im Ansatz selbst begründet zu sein, der den zu untersuchenden Stoff von vornherein unter die Dimension von selbständigen „kleinsten" Einheiten[9] rückt. Eine gewisse Schwäche wird man in der mangelnden Präzision des methodischen Einsatzes zu erblicken haben: Allein das Faktum, daß es im Joh-Ev neben der Formgeschichte auch noch die Traditionsgeschichte gab bzw umgekehrt, läßt das besondere methodengeschichtliche Problem akut werden. Aus dem vorliegenden Tatbestand wird man den Schluß ziehen können, daß es im Joh-Ev noch nicht gelungen ist, eine im umfassenden Sinne der joh Tradition entsprechende und sachgemäße Struktur — sei sie inhaltlicher oder formaler Art — aufzudecken, die einen massiv methodischen Einsatz der Traditionsgeschichte zu ermöglichen imstande ist. Was der joh Forschung zur Zeit noch versagt ist, war der synoptischen von Anfang an gegeben: die traditionsgeschichtliche Methode erschien sofort

---

[1] Außer Clemen, der zu den Vorläufern dieser Methode zu rechnen ist, wären ua Dibelius Joh, Windisch Parakletsprüche, von Dobschütz Charakter, L. Schmid Komposition, Fascher Traditionsgeschichte, Broome und Noack Tradition zu nennen.

[2] Bei Dibelius (Joh 183) stand das selbständig überlieferte Einzellogion Joh 15, 13, bei Fascher (Traditionsgeschichte) 16, 32 im Mittelpunkt.

[3] So Windisch Parakletsprüche 113, der auf diese Weise den „Überlieferungskomplex" der „fünf abgerundeten und in sich abgeschlossenen" Parakletsprüche (ebd 111) herausstellte.

[4] Zu den formalen "charakteristics" vgl Broome 108, zu den inhaltlichen ebd 108 (der aramäische Sprachcharakter, die "I am passages" und die Merkmale der Geschichtsquellen; ebd 108f); allerdings spricht er von "sources" (auch bei Broome in Anführungsstrichen), aber er versteht darunter eine "collection of independent sayings of Jesus" (ebd 108; dieses Moment scheint Noack Tradition 10,5 verkannt zu haben); weiter Noack, der die Struktur der Logien als Kriterium (im Gegensatz zum Inhalt: Tradition 46) benutzt (ebd 47—53), außerdem aber auch den Inhalt, wenn er den Stoff in „joh Logien", „rabbinische Zitate", „syn Logien" und den „Erzählungsstoff" (ebd 43—125) einteilt.

[5] Dibelius Joh 170 u 183; Windisch Parakletsprüche 110— 113. [6] Ruckstuhl Einheit 172.

[7] Fascher Traditionsgeschichte 195—230; Noack Tradition 71—109.

[8] Dibelius Joh 173—179; Windisch Parakletsprüche 123—137; Noack Tradition 54—60.

[9] Noack Tradition 43; vgl schon Soltau Standpunkt 344, nach ihm stellen die joh Reden „Erweiterungen kurzer Themata, durch eine Überarbeitung einfacher Gedanken entstanden" dar. Sein Beweis auf 345f: Die Redensammlung (R), „aus welcher die Abschnitte des Ev

in der formgeschichtlichen Ausprägung[1]. Nun hatte man zwar die formgeschichtliche Transplantation auf das joh Stoffeld versucht, aber sie war mißlungen[2]. Vor dem Leser steht also am Ende dieses Überblickes eine Frage: Ist es möglich, der Traditionsgeschichte im Joh-Ev eine ähnliche Wendung zu geben, wie sie in der synoptischen Tradition bereits seit langem vorliegt? Oder anders ausgedrückt: Ob die Tradition, wenn sie im Joh-Ev nicht wie in den synoptischen Evangelien als literarische Form zum Vorschein kommt, nicht unter einer bestimmten Vorstellung in den Blick kommt, die der Struktur der joh Überlieferung gemäß ist? Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob die Traditionsgeschichte weiter hin der bis dahin weitgehend punktuell-begrenzten und experimentell-bestimmten Art der Methodenführung verhaftet bleibt.

11. Die Formgeschichte[3]

a) Bekanntlich ist die formgeschichtliche Methode nicht aus „ntlichen Stoffen und ihrer Bearbeitung" erwachsen, sondern am AT groß geworden[4] und von hier „auf das NT übertragen"[5]. Sie wurde nun noch einmal „übertragen"[6], wenn auch innerhalb des NT. Bestanden in der Anwendung dieser Methode in den synoptischen Evangelien gewisse Unterschiede[7], so erschien sie im Joh-Ev in der Gestalt, die ihr vor allem Dibelius gegeben hatte, dh in der Analyse ausgeprägter literarischer Formen[8]. Ihre zeitliche Anwendungsdauer ist — gemessen an den übrigen Methodenstämmen — gering: sie erstreckt sich von 1919—1927[9]. Gegenüber der Pluralität literarischer Gattungen[10] in den syn-

herübergenommen sind", beruhen auf einer kürzeren „Sammlung von Herrenworten ... Diese werden, weil sie dem Joh-Ev und den Johannesbriefen eigentümlich sind, wohl passend als Johanneslogia bezeichnet ..." (ebd 346). Soltau hat also für die Reden den Einzelspruchcharakter erkannt, wenn auch seine Analyse im einzelnen abzulehnen ist.

[1] Hierzu vgl die Ausführungen 92f dsAr. [2] Vgl 76 dsAr.

[3] Vgl K. L. Schmidt Formgeschichte; zur umfassenden methodengeschichtlichen Einordnung vgl 91f dsAr.

[4] Schon in den syn Evv (dazu vgl Bultmann Evangelien; Erforschung 11—15; vor allem Schniewind; Dibelius Formgeschichte (1919) 1—4 ua; Zur Formgeschichte; Evangelien; Bertram Geschichte; K. L. Schmidt Stellung 88f; Schick 76—187) galt die Formgeschichte „als eine übertragene Methode" (vgl das Urteil von Howard Criticism 85).

[5] Zur „Vorarbeit früherer Forscher für die formgeschichtliche Methode" vgl ua Schick 11—20; Bertram Geschichte 9ff; Büchsel Hauptfragen 10—29.

[6] Koehler 24.

[7] Hierzu vgl Grobel 17f, 20 u die Ausführung weiter unten auf 92,2 dsAr.

[8] Dibelius Formgeschichte (1919) u (1933) IV; dazu Schelkle 3.

[9] Hierzu gehören die Arbeiten von Dibelius Formgeschichte (1919) 93f; Windisch Erzählungsstil (die Bemerkung von Windisch ebd 174, daß Stange ein Vorläufer der Stilkritik = Formgeschichte sei, ist unscharf, da dieser (S 13—58) nicht literarische Formen bzw Gattungen, sondern allgemeine Merkmale analysiert; zur sehr notwendigen Differenzierung vgl 52,8 dsAr); Dibelius Structure. Ebenso gehört K. L. Schmidt Hochzeitswunder nicht unmittelbar hierher (wie Howard Criticism 88 fälschlicherweise meint). Dibelius Joh gehört deshalb nicht zu diesem Methodenstamm, da in seiner Arbeit der spezifisch formgeschichtliche Gesichtspunkt fehlt und stattdessen die Traditionsanalyse eines Einzellogions geboten wird. Der Formgeschichtler Dibelius wird damit zum Traditionsgeschichtler; vgl 73,8 dsAr.

[10] Dibelius Formgeschichte u Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [1] (1921) 3St.

optischen Evangelien behauptet sich im Joh-Ev eigentlich nur eine einzige: „die dramatisch ausgesponnene Novelle"[1], die als Erzählungsgut dem Evangelisten vorlag[2].

b) Die Lösung, die sich aus der Anwendung der Formgeschichte im 4. Ev ergibt, ist denkbar einfach: die "Novellistic tradition" wird von einer "inspired interpretation" des Evangelisten umschlossen, der damit zugleich ihr eigener Redaktor ist[3].

c) Aufs Ganze gesehen stellt die Formgeschichte im Joh-Ev einen toten Zweig dar[4]. Ihre eigentliche Bedeutung — wenn man schon angesichts dieses Ergebnisses davon sprechen möchte — liegt in dem Verlöschen ihrer Anwendung auf das Joh-Ev begründet, was aber nicht an der Methode selbst, sondern in der Struktur des ihr begegnenden Traditionsstoffes[5] selbst verwurzelt ist[6]. Eines scheint jedenfalls das „Versagen" der Formgeschichte[7] im Joh-Ev zu lehren, daß die synoptische von der joh Überlieferungsstruktur grundverschieden ist.

12. Die Schallanalyse[8]

a) Die Anwendung dieser Methode[9] im Joh-Ev fand vor allem in den Jahren zwischen 1931[10] und 1935[11] statt, nachdem ihr Arbeiten auf babylo-

[1] Windisch Erzählungsstil 186 (seine Beispiele 176—188); ähnlich Dibelius Formgeschichte (1919) 93f; Structure 168f; daneben unterscheidet Windisch ebd 175f „eine Verbindung von Erzählung und Streitrede und die Folge zusammenhängender Einzelszenen", die aber im strengen Sinne keine literarischen Gattungen darstellen; vgl auch Thompson Translation 119—125.

[2] Dibelius Structure 168.

[3] Dibelius ebd 169; zustimmend Howard Criticism 89. Es ist interessant darauf hinzuweisen, daß Bu Joh niemals formgeschichtlich gearbeitet hat. Im selben Jahr wie Dibelius ebd proklamiert er (Forschung 503) die stilkritisch-fundierte Quellenanalyse im Joh-Ev(!) und sein späterer Joh-Kom beweist dieselbe Haltung.

[4] Es darf als typisch angesehen werden, daß Dibelius schon 1927 den speziell formgeschichtlichen Gesichtspunkt fallen ließ — ohne damit weitere methodische Konsequenzen zu verbinden — und allgemein überlieferungsgeschichtlich gearbeitet hat (vgl Joh und die Ausführungen auf 73,8 dsAr; Howard Criticism 89 hat hier nicht differenziert); während Bultmann in seinen zahlreichen Arbeiten zum Joh-Ev bis hin zu seinem großen Kom überhaupt auf eine Anwendung dieser Methode im Joh-Ev verzichtet hat. Es ist auch bezeichnend, daß E. Schweizer Ego 114ff bei der formalen Bestimmung der Ego-eimi-Reden nicht auf die Ergebnisse der Formgeschichte zu sprechen kommt, sondern sich die Kriterien von Jülicher geben läßt. So weit ich sehe, hat es bis zur Gegenwart auch keine formgeschichtlichen Arbeiten mehr gegeben.

[5] Von Windisch ebd 174f klar erkannt und auch herausgestellt; ebenso Dibelius Structure 154.

[6] Das ist auch der Grund dafür, daß die Formgeschichte im johanneischen Methodenbild nicht den radikalen Gegenschlag darstellte wie ihre Anwendung in den syn Evv. In der joh Methodengeschichte erfolgte dies erst 20 Jahre später: als Schweizer 1939 die Stilstatistik gegen die literarkritisch-orientierte Quellenanalyse ins Feld führte. Die Stilstatistik ist das eigentlich joh Analogat zur syn Formgeschichte.

[7] Vgl 92f Ar.

[8] Sievers (Lietzmann 3) gebraucht außerdem den Ausdruck „Klangkritik", der aber ein polemischer (der Gegensatz bildet die „Sachkritik") ist; Lietzmann Schallanalyse 3 spricht von „phonetischen Arbeiten", Joh. Jeremias Ursprung 3 von „Klangforschung".

[9] Ihr Schöpfer ist E. Sievers, über die Vorgeschichte seiner Bemühungen vgl Sievers Lietzmann 3f; zur Geschichte dieser Methode vgl Joh. Jeremias Ursprung 1—5; weitere Literatur bei Sievers Textaufbau 1,1.

[10] Vgl E. Sievers, Der Textaufbau der Griechischen Evangelien klanglich untersucht.

[11] Vgl die Arbeiten von Joh. Jeremias im Literaturverzeichnis dsAr.

nischem, hebräischem, germanistischem[1] und außerjohanneischem[2] Sprachgebiet vorausgegangen waren. Die Auswertungsmöglichkeiten dieser Methode sind nach ihrem Urheber E. Sievers vielfältig[3], obwohl für das Joh-Ev vornehmlich die quellenscheidende in Frage kommt. Bereits in ihrem Ursprungsstadium ist die Schallanalyse vielfach angefochten[4] und ihre „wissenschaftliche Verwendbarkeit" aufs schärfste in Frage gestellt[5] worden. So nimmt es nicht wunder, daß sich für diese Methode neben vereinzelten Stimmen nur Joh. Jeremias, und auch er nur in modifizierter Weise[6] eingesetzt hat. Als dann im Jahr 1941 die Ergebnisse der Schallanalyse durch die Stilstatistik überprüft wurden und negativ ausfielen[7], geriet die Schallanalyse völlig in Vergessenheit[8]. Sie wurde bis zur Gegenwart weder erwähnt noch in Anspruch genommen.

b) Versucht man, sich ein Bild von den Mitteln dieser Methode[9] zu verschaffen, so fallen neben Querindices[10] und Stimmsprung[11] vor allem die drei Kurven[12] ins Auge: Die Personal-[13], die Signal-[14] und Taktfüllkurve[15]. Mit

---

[1] Sievers Textaufbau 21,1 u Joh. Jeremias Werkstätte VII; Ursprung 3; Lietzmann Schallanalyse 3 u 9.

[2] Schanze (dazu Lietzmann Schallanalyse 3f); E. Sievers Die Johannesapokalypse (1925) und Die Paulinischen Briefe klanglich untersucht und herausgegeben (1926—1929).

[3] Sievers Ziele 110f.

[4] Über die Einwände (gegen die Methode) vgl Joh. Jeremias Ursprung 7—10; Lietzmann Schallanalyse 6; Sievers Textaufbau 1; G. Kittel Schallanalyse 291; Roller 217.

[5] Lapidar Lietzmann Schallanalyse 27f; positiv G. Kittel Schallanalyse, besonders 17: „Bis von ihm oder anderen die charakteristischen Thesen Sievers und damit die Begründung der einzelnen Abweichungen widerlegt sind, halte ich es billigerweise nicht für angängig, der Methode als solcher einen Mißerfolg zuzubuchen"; weiter Arbeiten 36ff.

[6] Vgl die bereits von ihm zitierten Arbeiten und die Ausführungen weiter unten in dsAr.

[7] Joh. Jeremias Literarkritik 37f; E. Schweizer Ego hat auf eine stilstatistische Prüfung überhaupt verzichtet.

[8] Schon 1933 wurden Stimmen laut, die diesen Prozeß voraussahen (vgl Joh. Jeremias Werkstätte 2f).

[9] Zur allgemeinen Charakterisierung vgl Sievers Ziele 69f; Joh. Jeremias Matthäus 85—92.

[10] Sievers Textaufbau 8f. Der Querindex ist nach Sievers für die zeitliche Fixierung eines Schriftwerks von Bedeutung; vgl Joh. Jeremias Ursprung 15f.

[11] Joh. Jeremias Ursprung 16—21; Sievers Ziele 76f.

[12] Sie beschreiben den „psychischen Zusammenhang" eines Schriftstückes (Sievers Textaufbau 12f); für die technische Handhabe und Art der Durchführung vgl Sievers Ziele 103f.

[13] Sie wird auch Beckingkurve genannt (Sievers Ziele 74); die drei Arten bei Sievers, ihre praktische Durchführung und ihre Abbildung bei Sievers, ebd 73—76. An diesem Punkt macht sich der Einfluß der Musikwissenschaft bemerkbar: Becking war Privatdozent für Musikwissenschaft und nach ihm ist die Kurve benannt worden (74f). Im Zusammenhang damit steht auch das Rutzsche „Typensystem", vgl Ipsen und Karg 306 u 309.

[14] Zu ihren Zeichen und Signalen vgl Sievers Ziele 103f, zu den Haupttypen Ziele 105; ihr entspricht bei Joh. Jeremias Stimmen IX die Tonrichtungskurve (sie kann „geradeaus scheidend, bogend, drehend oder schleifend" sein).

[15] Sie ist eigentlich in der Musik zu Hause; nur hier findet sich die strenge taktmäßige und zeitliche Gliederung (Sievers Ziele 78); zur praktischen Ausführung und weiteren Differenzierung vgl 79—85. Diese Kurve erscheint nur noch in der Poesie, dh in „versifizierter Rede" (90).

Hilfe der Personalkurve soll die Frage, ob ein jüdischer oder griechischer Autor den betreffenden Text geschrieben[1] hat, beantwortet werden, während die Signalkurve die Stimmart[2] bestimmt und die Taktfüllkurve zwischen Prosa- bzw Versstruktur[3] eines Schriftstückes[4] entscheidet. Immer wieder wurde betont, daß es einem nicht motorisch veranlagten Menschen[5] unmöglich sei, sich diese psychisch-physiologischen Techniken anzueignen, geschweige denn zu beherrschen. Aber wie die Geschichte dieser Methode gezeigt hat, war auch der Versuch von Joh. Jeremias[6], das melodisch-rhythmische Element aus der Schallanalyse auszuklammern[7] und zur „Rhythmenstatistik"[8] zu erheben, zum Scheitern verurteilt. Denn auch letztere[9] sollte „nur dazu dienen, die Schallanalyse auf diese Weise der Allgemeinheit zugänglich zu machen[10], ihre subjektiven Bedingungen soweit wie möglich auszuschalten[11] und dieselbe einer neuen Prüfung[12] zu unterziehen".

c) Die Auswertung des schallanalytischen Befundes ist verhältnismäßig einfach: die vor allem mit Hilfe der genannten Kurven[13] — erst in zweiter Linie kommen sprachliche Differenzen[14] in Betracht — erkannten und herausgestellten „Stimmen[15]" entsprechen nicht nur, sondern fallen im literarischen Sinne

---

[1] Sievers Textaufbau 6; Ziele 74ff. [2] Sievers Textaufbau 14.

[3] Zu dieser klanglichen Differenzierung zwischen „Verstexten" u „Prosatexten" vgl Sievers Textaufbau 16—24, auch Joh. Jeremias Stimmen XI.

[4] Sievers Textaufbau 6. [5] Sievers Ziele 68.

[6] In seinen rhythmenstatistischen Untersuchungen fußt er auf den Listen von Sievers (Joh. Jeremias Werkstätte 2ff u 42ff; dies wird auch von Roller 217 betont); über die persönlichen Hintergründe und seinen Zusammenhang mit der Sieversschen Methode vgl Joh. Jeremias ebd 1.

[7] Joh. Jeremias Werkstätte 2f.

[8] Zu diesem Ausdruck vgl Joh. Jeremias Werkstätte V u 1; man könnte versucht sein, die Rhythmenstatistik als eine neue und selbständige Methode anzusehen. Daß das nicht der Fall ist, geht aus den Ausführungen von Joh. Jeremias Werkstätte 39 hervor, der sie selbst eine „Hilfswissenschaft" nennt. Eher könnte man sie schon als ein Konzentrat der Schallanalyse ansprechen; denn auch der Rhythmenstatistik geht es nur um die „Untersuchung des Klanglich-Formalen" (Sievers, Lietzmann 3).

[9] Die Durchführung der Rhythmenstatistik sieht folgendermaßen aus: Der zu untersuchende Text wird einer durchgängigen Skandierung unterworfen, dh in die einzelnen Silben und Akzente (diese sind allerdings ohne Unterschied markiert) zerstäubt (7); auf die Auszählung hin erfolgt die „rhythmische Berechnung", die einmal auf das zahlenmäßige Verhältnis von rhythmischem Qualitätswert und Beschaffenheit der Worte (zum einzelnen vgl 8—10), und andererseits auf die Auszählung von h o (dazu vgl 10) bezogen ist; diese Auszählung ist besonders wichtig für die Feststellung des Stimmtypus (Joh. Jeremias Werkstätte 10f).

[10] Joh. Jeremias Werkstätte 2f. [11] Joh. Jeremias Werkstätte 1f.

[12] Joh. Jeremias Werkstätte 39 (hier expressis verbis gesagt); Stimmen X (mit Hilfe der „Tonrichtungskurve").

[13] In erster Linie kommen die Signal- und Personalkurven als „Hauptthilfsmittel für die Scheidung von Autor und Autor" (Sievers Textaufbau 14) in Betracht.

[14] Sievers Textaufbau 39ff.

[15] „Klangstörendes" (Sievers Textaufbau 15) und „Fremdstimmiges" (Sievers Briefe 1. Heft S 3) zeigen den Radius dieser Methode an, dh an den Stellen, wo der Klang gestört ist, wird mit fremden Stimmen, mit Quellen, gerechnet. Dem klangstörenden Fremdstimmigen steht „alles Reinstimmige" (Sievers Textaufbau 25) gegenüber; Sievers ebd 11f spricht sodann von „Mischtexten" und klanglicher „Zerbröckelung".

mit Quellen[1] zusammen[2]. War die Literarkritik vor allem mit der Quellenscheidung verbunden, so die Schallanalyse mit der Stimmscheidung[3]. Dieser soeben aufgewiesene Zusammenhang zwischen Literarkritik und Schallanalyse ist aber kein zufälliger, sondern von Joh. Jeremias explizit[4] herausgestellt worden.

Zuletzt sei noch ein vergleichender Hinweis gestattet. Es ist interessant zu sehen, wie Schallanalyse und Rhythmenkritik unabhängig voneinander entstanden und nebeneinander her ihre Verwendung fanden. Sollte das nicht ein Zeichen für die große Verschiedenheit beider Methoden sein? Sie ist darin begründet, daß die Schallanalyse als Klangforschung gegenüber der Rhythmenkritik rein formalistisch bestimmt ist.

13. Die Vokabelstatistik

Mit der Darstellung dieses jüngsten und letzten Methodenzweiges[5] ist das joh Methodenbild abgerundet. Statistische Untersuchungen zum Wortschatz des NT sind nicht neu[6]. Der Grund für ihr zahlreiches Auftreten liegt in der Bedeutung für das neutestamentliche Quellen- bzw Echtheitsproblem. Bislang sind sie jedoch auf eine mehr oder weniger umfassende Erhellung des statistischen Befundes von einzelnen Schriften oder auch nur Einzelabschnitten[7] beschränkt gewesen. Das Neue der Methodenführung von Morgenthaler besteht darin, daß er die bereits vor ihm geübte und angewandte Wortstatistik auf eine lexikographische Basis stellt, die nichts anderes als „eine Verwandlung der Konkordanz von . . . Bruder in Zahlen"[8] darstellt. Im einzelnen handelt es sich bei dieser Methode um eine Erfassung des gesamten Vokabulars des NT, seiner Auszählung und Verteilung in „Kolonnen" auf die neutestamentlichen Schriften und eine damit verbundene Auswertung in übersichtlich graphischen Tabellen[9].

Wie bei allen statistischen Untersuchungen ist auch bei der Vokabelstatistik „äußerste Vorsicht und Umsicht" geboten[10], da nicht „die absolute Exaktheit der einzelnen Zahlen, sondern die relative Exaktheit von Mengenverhältnissen ausschlaggebend ist"[11]. Die quellenanalytische Bedeutung für das Joh-Ev hat diese Methode bereits für das 21. Kapitel erwiesen[12].

---

[1] Die „Stimmenscheidung", die mit der Quellenscheidung zusammenfällt, wird durch die „Stimmvergleichung" (Joh. Jeremias Werkstätte 96) präzisiert.

[2] „Es reden im Ev vier Stimmen, aber in Einheit des Glaubens und der Lehre. Die vier Stimmen bilden eine Partitur von vollkommener Klangwirkung. Mancherlei Gaben — aber ein Geist. Die angebliche Monotonie des 4 Ev erweist sich durch die Klangforschung als eine Symphonie von musikalischer Wirkung" (Joh. Jeremias Stimmen XII).

[3] Die literarkritische Wertung der Stimmscheidung hatte bereits auf germanistischem Gebiet „fast allgemeine Würdigung und Geltung gefunden" (Joh. Jeremias Ursprung 3).

[4] „Im allgemeinen ist festzustellen, daß die Klangforschung sehr wesentliche Ergebnisse der Literarkritik glänzend bestätigt" (Joh. Jeremias Stimmen XVII).

[5] Zur Zeit liegt das von Morgenthaler angekündigte statistische Wörterbuch noch nicht vor; was jedoch die methodische Struktur betrifft, so kann diese auf Grund des von Morgenthaler „skizzierten Entwurfes" gut erschlossen werden.

[6] Morgenthaler 97,1—7. [7] Zum ganzen Morgenthaler 97.

[8] Morgenthaler 98. [9] Morgenthaler 99—101. [10] Morgenthaler 114.

[11] Morgenthaler 100f; für den Einsatz an praktischen Beispielen vgl 107—114.

[12] Morgenthaler 98.

II. Die graphische Darstellung des Methodenbildes[1]

2. Jhdt.	Die Conjekturalkritik	1881
" "	Die Umstellungen	1954
1792	Die Religionsgeschichte	1954
1797	Die Teilungen	1925
1836	Die Stilstatistik	1954
1869	Die Textkritik	1954
1883	Die Begriffsgeschichte	1954
1907	Die Literarkritik	1954
1909	Die Rhythmenkritik	1954
1912	Die Traditionsgeschichte	1954
1919	Die Formgeschichte	1933
1931	Die Schallanalyse	1936
1955	Die Vokabelstatistik	

[1] Es versteht sich von selbst, daß die vorliegende graphische Darstellung lediglich den Anspruch auf relative, nicht maßstabgerechte Wiedergabe der einzelnen Methodenstämme erhebt. Zur Erläuterung dieser Darstellung vgl 81 ff dsAr.

III. Ergebnis

Mit der erfassenden Darstellung dieser 13 Methodenstämme meinen wir, das Methodenfeld im Joh-Ev umschritten zu haben. Auf den ersten Blick scheint der Leser vielleicht überrascht zu sein, eine solche Anzahl von Methoden vor sich zu haben, wobei man sich jedoch zu vergegenwärtigen hat, daß diese Zahl keineswegs mit der Gesamtheit der im NT zur Anwendung gekommenen Methoden identisch ist. Es fehlen[1] nämlich drei Methoden im Joh-Ev: die Kultgeschichte[2], die Motivgeschichte[3] und die Redaktionsgeschichte[4]. Bei dieser letzten Feststellung geht es in erster Linie um das „Das", nicht um das „Warum" ihres Ausbleibens.

§ 2: Sichtung und Auswertung

I. Die Tendenz der Methodengeschichte

Von den insgesamt 13 im Joh-Ev angewandten Methoden sind — wie die graphische Darstellung veranschaulicht — vier versandet. Dieses methodengeschichtliche Ergebnis darf jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, als ob nicht der eine oder andere der zum Erliegen gekommenen Methodenstämme wieder auf dem Forschungsfeld erscheinen könnte. Trotz dieser grundsätzlich offenen Möglichkeit läßt das faktisch eingetretene Verlöschen gewisse Rückschlüsse zu, die in der Struktur der Methode bzw der Überlieferung begründet zu liegen scheinen. Wurde das Anliegen der Teilungen von der Literarkritik, das der Schallanalyse von der Rhythmenkritik aufgenommen[5] und weitergeführt, so kann Ähnliches von der Conjekturalkritik und Formgeschichte nicht ausgesagt werden. Übriggeblieben sind demnach neun Methoden, mit denen die joh Exegese und Forschung zu rechnen hat. Für den weiteren Verlauf der Untersuchung ist es von Wichtigkeit, die eingetretenen innermethodischen Überschneidungen festzustellen. Die Religionsgeschichte spielt bei der Begriffsgeschichte eine konstitutive Rolle, die Vokabelstatistik wird in die Stilstatistik[6] hineingenommen und auf der Rhythmenkritik basiert zT die Schallanalyse[7].

[1] Wenn im vorliegenden Fall von einem „Fehlen" gesprochen wird, so sind mit einem solchen Urteil gewisse methodische Ansätze nicht ausgeschlossen. Gemeint ist nur eine bewußte Anwendung der betreffenden Methode im Joh-Ev.

[2] Vgl Bertram Methode u Bedeutung; Dibelius Methode 1338.

[3] Diese Methode wurde von Riesenfeld auf die syn Verklärungsgeschichte angewandt; vgl die Darlegung der Geschichte der Motive von: La Gloire (97 ff), La Robe Sacrée (115 ff), La Nuée Divine (130 ff), La Cabane (146 ff), Le Repos (206 ff), La Montagne (217 ff) ua; zur Kritik vgl Kümmel Besprechung von Riesenfeld 56 (Kümmel spricht in diesem Zusammenhang von der „Methode der Motivdeutung").

[4] Vgl Conzelmann, der die Theologie des Lukas und Marxsen, der die des Markus dargestellt hat.

[5] Wobei es keine Rolle spielt, ob es ausdrücklich geschehen ist oder nicht.

[6] „Es gibt gewisse, ausgesprochen joh Charakteristika, Konstruktionen, Wendungen, Wörter, die innerhalb des NT ausschließlich oder fast ausschließlich in unserem Ev vorkommen" (E. Schweizer Ego 87; Sperrung von mir). In diesem zuletzt aufgeführten Punkt liegt die Ver-

Abgesehen von diesen innermethodischen Verschmelzungen, bei denen eine bereits vorhandene Methode zur Bildung einer neuen herangezogen wird, gibt es nun mehr äußerliche Methodenkombinationen, bei denen die Verbindung von zwei oder mehreren Methodenstämmen von der Person des betreffenden Exegeten abhängig ist, der sie in der von ihm gewünschten Weise zusammentreffen läßt. Dabei kann man zwischen einfachen (dh zwei Methoden) Kombinationen und Kombinationsreihen (dh mehreren Methoden) unterscheiden. Zur ersten Art gehören ua die Verbindungen von Traditionsgeschichte und Religionsgeschichte[1], Religionsgeschichte und Teilungen[2], Schallanalyse und Literarkritik[3], Literarkritik und Rhythmenkritik[4], Literarkritik und Textkritik[5] wie Vokabelstatistik und Literarkritik[6]. Zu den Kombinationsreihen gehören einmal die Religionsgeschichte, Textkritik, Stilstatistik, Literarkritik und Rhythmenkritik[7], andererseits die Umstellungen, Religionsgeschichte, Textkritik, Stilstatistik, Literarkritik und Rhythmenkritik[8].

Dieser Überblick läßt erkennen, daß zwischen den einzelnen Methoden sowohl innere als auch äußere Verbindungen und Beziehungen bestehen. Dieser Sachverhalt scheint für die Art der joh Überlieferung nichts weniger zu bedeuten, als daß zwischen Methode und Überlieferung ein festes und wechselseitiges Verhältnis besteht.

II. Die Struktur der Überlieferung

In diesem Zusammenhang wird eine Antwort auf die Frage, wie das Bild der joh Überlieferung auf Grund der mannigfaltigen Methodeneinwirkung aussieht, zu geben sein. Vier Erkenntnisse stellen sich heraus:

a) Komplexität des religionsgeschichtlichen Strukturfeldes[9], dh Berücksichtigung mannigfaltigen religionsgeschichtlichen Materials;

b) Anwachsen der — auf stilstatistische Weise gewonnenen — Evangelistenstücke[10], dh der Anteil des Evangelisten ist größer als die Forschung weithin annahm;

c) Verringerung der rhythmischen Gebilde[11] und

d) Verkleinerung des vorgegebenen Überlieferungsraumes, dh in den beiden zuletztgenannten Fällen: kleine bzw kleinste Überlieferungseinheiten.

---

bindung (dies auch die Meinung von Morgenthaler) von Stil- und Vokabel- (bzw Wort-) statistik. Zugleich erscheint aber auch der Unterschied: die Stilstatistik erweist sich gegenüber der Wortstatistik als die umfassendere und auch ältere.

[7] Trotzdem wurde bereits die Schallanalyse in ihrer Anwendung auf das NT immer stärker auf das rhythmische Element reduziert. Das schallanalytische Moment hat sich in der Methoden- (und auch Forschungs-)Geschichte nicht durchgesetzt.

[1] So Dibelius, vgl 74,8 dsAr.

[2] So Delff, vgl 50,4 dsAr.

[3] So Sievers, vgl 78f dsAr; (auch Joh. Jeremias).

[4] So Raney, vgl 68f dsAr.

[5] Wellhausen, vgl 63,4 dsAr.

[6] Morgenthaler, vgl 79 dsAr.

[7] Blauert.

[8] Bu Joh.

[9] Vgl 43ff dsAr.

[10] Vgl die Ausführungen 56ff dsAr.

[11] Vgl 71 dsAr.

Zu a) bis c) ist nichts weiter zur Verdeutlichung hinzuzufügen, dagegen scheint mir zu d) eine Erläuterung notwendig. Um die sich aus der Methodengeschichte ergebende Konsequenz vollauf zu verstehen, wird man sich kurz die Tendenz zu vergegenwärtigen haben, die vom vorliegenden literarischen Evangelium über eine Grundschrift und zwei Grundschriften, sieben Quellen, über thematisch geordnetes Traditionsgut, die Einzelüberlieferung zur Motivreihe führte. Dabei schließen sich die genannten Größen teilweise nicht aus sondern ein.

Abschließend ist nur noch darauf hinzuweisen, daß zwischen dem Anwachsen der Evangelistenstücke und der doppelten Verkleinerung der rhythmisch gegliederten Gebilde einerseits und der vorgegebenen Überlieferung andererseits eine leicht einsehbare, wechselseitige Beziehung besteht. Dieses Verhältnis zwischen Anwachsen und Verringerung erhält nun seine grundlegende Erweiterung durch die immer komplexer werdende Struktur des religionsgeschichtlichen Feldes. Was für Schwierigkeiten sich daraus für die Analyse und Exegese des Joh-Ev bzw einzelner Reihen desselben ergeben, wird man leicht ermessen können.

III. Die methodengeschichtliche Reduktion

Wenn man von den bereits zum Erliegen gekommenen Methodenstämmen absieht, geht die Tendenz der joh Methodengeschichte dahin, den Einsatz der Erforschung auf die kleinen bzw kleinsten Überlieferungseinheiten zu verlegen und damit zugleich ihre inhaltliche — dh motivische und thematische — Struktur und ihre inner-, außer- und vorneutestamentliche Geschichte zu bestimmen. Je näher nun eine Methode diesem Ziele kommt, desto wirksamer und bedeutsamer scheint sie zu sein. Hierin liegt ein vorläufiges Kriterium für die Einteilung in primäre und sekundäre Methoden. Ein kurzer Überblick mag dies verdeutlichen.

Die Umstellungen sind auf die Komposition des heutigen Ev gerichtet. Eine Erfassung und Analyse kleinerer Überlieferungseinheiten liegt außerhalb der Möglichkeit dieser Methode.

Völlig anders verhält es sich mit der Religionsgeschichte. Die Grundlage bildet auch hier die Form der Überlieferung, wie sie heute vorliegt, die also nicht erst hergestellt bzw festgestellt zu werden braucht. Mit Hilfe außerneutestamentlicher Vorstellungen motivischer wie thematischer Art erfolgt der Vergleich, der nun aber nicht einebnet, sondern die Besonderheit der neutestamentlichen Vorstellungen zu erfassen sucht. Treffen die herangezogenen Parallelen bzw Analogien nicht zu, erfährt die Religionsgeschichte ihre methodische Grenze. Außerdem stellt eine solche Vergleichung einen Beitrag zur Auslegung der joh Überlieferungen dar. Ihr Auslegungscharakter setzt sie instand, die Inhalte des Evangeliums wie die vor- und außerneutestamentliche Geschichte von joh Vorstellungen zu erfassen.

Auch die Textkritik (und Textgeschichte) hat ihre Bedeutung für kleine Überlieferungseinheiten. Jedoch ist sie im Gegensatz zur Religionsgeschichte und Traditionsgeschichte auf die inner- bzw nachneutestamentliche Erhellung der Geschichte[1] eines Satzes beschränkt. Mit Hilfe des Variantenver-

[1] Hierzu vgl Fascher Textgeschichte 3—14.

gleichs wird der zu deutende und erfassende Text überhaupt erst einmal — soweit dies noch möglich ist — operativ eingreifend hergestellt. Sehr oft aber stellen sich diesem Ziel der Herstellung des Textes Schwierigkeiten entgegen, so daß bei der Entscheidung von zwei oder mehreren in Frage kommenden Varianten andere Gesichtspunkte hinzugenommen werden müssen. In ihrer Wirkungsweise wird die Textkritik durch die Anzahl der zur Verfügung stehenden Varianten begrenzt. So gibt es Satzeinheiten, die gar nicht oder nur in geringfügiger Weise von ihr betroffen werden[1]. Neben dem genannten Herstellungscharakter vermag die Textkritik auch einen Beitrag zur Auslegung der zur Diskussion stehenden Überlieferung zu geben, und zwar durch die zur Wahl stehenden, verschiedenen Varianten. Allerdings wird diese Auslegungsmöglichkeit durch den faktisch hergestellten Text begrenzt. Allgemein gesagt: die Textkritik hat schon immer ihre Arbeit getan, wenn der Einsatz der anderen Methoden noch aussteht.

Die Begriffsgeschichte ist nicht auf Überlieferungseinheiten gerichtet, sondern legt den Inhalt und die Geschichte eines relativ isolierten Einzelbegriffs aus.

Die Stilstatistik ist im Joh-Ev ein unentbehrliches Hilfsmittel für die zu unterscheidende Herausstellung von kleinen Überlieferungseinheiten geworden. Dagegen besitzt sie keinerlei Einfluß auf Inhalt und Geschichte einer solchen festgestellten Überlieferung, da sie in erster Linie den Endprozeß der Tradition erfaßt. Ihre entscheidende Bedeutung liegt — wie bei der Vokabelstatistik und Literarkritik — im Feststellungscharakter[2].

Die Rhythmenkritik betrifft wohl die Struktur einer Überlieferung, allerdings nur im formalen Sinne. Erst mit der Traditionsgeschichte ist der vorgegebene und zu untersuchende Stoff als eine Vielzahl von Überlieferungselementen in den Blick gekommen. Wie nun diese auch beschaffen sind — Einzelüberlieferungen oder Überlieferungsschicht —, sie konstituieren sich als kleine, selbständige Einheiten, deren Geschichte erforscht und deren Inhalt auszulegen ist.

Aus diesem Überblick geht hervor, daß eigentlich nur zwei der genannten Methoden, die Religions- und die Traditionsgeschichte, auf dem joh Forschungsfeld zurückbleiben, deren Aufgabe vornehmlich darin besteht, die inhaltlich motivische Struktur wie inner-, außer- und vorneutestamentliche Geschichte kleinster Überlieferungen zu untersuchen und auszulegen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß beide Methoden sich durch einen ausgesprochenen Auslegungscharakter, die anderen dagegen sich durch einen „bloßen" Feststellungs- bzw Herstellungscharakter auszeichnen[3]. Auf Grund dieser methodengeschichtlichen Reduktion können sie zu den primären Methoden[4] gezählt werden.

[1] Aber diese Fälle bilden keineswegs die Regel.

[2] Wenn auch bei der Literarkritik die von ihr festgestellten Grundschriften bzw Quellen sich später als unsachgemäß erwiesen haben.

[3] Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß diese überhaupt keine Auslegungsfunktionen besitzen, wohl aber, daß bei ihnen hinsichtlich des oben genannten Kriteriums der Herstellungs- bzw Feststellungscharakter überwiegt.

[4] Auch dieses Urteil ist nur aus der Reduktion der gesamten joh Methodengeschichte sachgemäß zu verstehen. Ohne diese Verklammerung hat es keine weitere Bedeutung.

Wirft man von diesem Ergebnis einen Blick auf die Auswertung hinsichtlich der Überlieferungsstruktur, so ergibt sich eine auffallende Parallele: kleinste Überlieferungseinheiten stehen sich mannigfachen, religionsgeschichtlichen Einheiten gegenüber. Damit drängen sich aber sogleich Fragen auf: Bestehen zwischen beiden Größen — methodischer wie überlieferungsmäßiger Art — Beziehungen? und welche? Sollte es möglich sein, daß die beiden Methoden zusammenfallen und aus deren Zusammenfall eine neue Methode konstituiert wird und zwar in dem Sinne, daß vorgegebene Überlieferungseinheiten auf Grund bestimmter inhaltlich-religionsgeschichtlicher Themata bzw Motivreihen analysiert werden? Hängt die religionsgeschichtliche Mannigfaltigkeit in irgendeiner Weise mit der Pluralität der Überlieferungseinheiten zusammen? Beruht die Kleinheit, die „Logienstruktur" von Überlieferung auf religionsgeschichtlichen Einzelthemen? Ist es wirklich so, daß verschiedene religionsgeschichtliche Themata zahlreiche Einzellogien als selbständige Überlieferungseinheiten konstituieren? Mit diesen Fragen treten wir in den nächsten Untersuchungsraum ein.

C. Darlegung der themageschichtlichen Methode

§ 1: Analogien der Themageschichte

Bevor wir zu einer Darlegung der Struktur und Wirkungsweise der Themageschichte kommen, ist es notwendig, auf die mannigfachen analogen Erscheinungen zu verweisen, die entweder auf die Strukturen der Themageschichte zielen oder gar die Methode als solche präformieren bzw zu präformieren scheinen. Natürlich liegt in allen diesen Fällen keine direkte, genealogische Vorwegnahme vor. Wohl aber kann man von einer Tendenz sprechen, die es wahrscheinlich werden läßt, daß solche Methodenführungen, von den damit verbundenen Aussagen und erreichten Ergebnissen ganz abgesehen, nicht rein zufälligen Charakter tragen, sondern „in der Luft liegen". Ihre Aufführung in dem vorliegenden Zusammenhang hat insofern Bedeutung, als damit aufzuweisen versucht wird, die Entstehung der themageschichtlichen Methode nicht nur aus der innerjohanneischen, methodengeschichtlichen Genesis einsichtig zu machen, sondern auch von der gesamtexegetischen Situation der biblischen Schriften her zu verstehen. Damit wird zugleich eine leicht entstehende, unsachgemäße Überschätzung der Themageschichte vermieden und der situationäre Charakter ihrer Entstehung und ihres Auftretens berücksichtigt.

Schon seit längerer Zeit ist von einer Gruppe von Forschern der „Thema"-Charakter[1] bestimmter Teile der joh Reden betont und herausgestellt worden.

---

[1] Dodd Interpretation 383 nimmt seinen Vergleich aus der Musik (-wissenschaft): "Its (= Kap 1—12 = Book of signs) movement is more like that of a musical figure. A theme is introduced and developed up to a paint; then a second theme is introduced and the two are interwoven; then a third and so on. A theme may be dropped, and later resumed and differently continued in all manner of harmonious variation. The themes are those

Man hat von den joh Themen[1] gesprochen, von „grands thèmes“[2], die geradezu periodisch innerhalb verschiedener Kapitel des Joh-Ev wiederkehren[3]. Unter „Thema“ wurde übereinstimmend ein Ordnungsprinzip hinsichtlich bestimmter inhaltlicher Aussagen innerhalb der christologischen Reden verstanden, ohne damit die überlieferungsgeschichtliche Frage zu stellen oder zu beantworten[4]. Dem gegenüber spricht nun die jüngste Phase der Johannesforschung von „Themen der joh Logien“[5] und von „einzelnen Logien, die . . . thematisch zusammengeordnet“[6] sind. Außerhalb des Joh-Ev stoßen wir auf noch deutlichere Analogien. Schon Bousset[7] hatte in den synoptischen Evangelien im Unterschied zur formgeschichtlichen Methode „die Schichten der Tradition nicht nach literarischen Gattungen, sondern nach dem Vorkommen einer bestimmten religiösen Vorstellung“[8] gesondert, und in der Apostelgeschichte unterschied er in ähnlicher Weise zwischen palästinischer und lukanischer bzw antiochenischer Tradition[9].

Außerhalb des NT ist auf alttestamentlichem Gebiet M. Noth zu nennen, der „eine Analyse der Überlieferungselemente“[10] bot, die „Hauptthemen der Überlieferung im Pentateuch und ihre Herkunft“[11] beleuchtete, „die Auffüllung des thematisch gegebenen Rahmens mit Erzählungsstoffen“[12] aufwies und schließlich „das Zusammenwachsen der Themen und Einzelüberlieferungen“[13] feststellte. Erst jetzt — dh am Schluß der Analyse der thematisch vorgegebenen Überlieferungen — werden „die literarischen Gestaltungen“[14], nämlich „die Pentateuchquellen“ und „die Pentateucherzählung als ganze“ Gegenstand der Untersuchung. In ähnlicher Weise ist von Lagrange[15] auch in der spätjüdischen Apokalyptik gearbeitet worden.

of life, light and judgement, the passion and the glory of Christ, . . .” (die Sperrungen von mir); zu den “themes” in den Abschiedsreden ebd 414f.

[1] Menoud Recherches 60—64 spricht von „Les Thèmes Johanniques“ und versteht darunter ua: la révélation, la lumière, l’amour, le foi, la justification; Merx Evangelien 400 u 404; Heitmüller (nach Clemen Entstehung 13f); Clarkson 13, 1 findet in den Abschiedsreden 7 „themes“: The Comforter, Prayer, Unity with the Father, Love, Joy, Fruit bearing; Mußner 155 spricht von der „Einheit der Themen“, von „Variationen des Themas“; ähnlich Lagrange Jean 425 ua; Howard Father 8; Noack Tradition 19, 24; 69 u 155 (von „Behandlung“ derselben „Themen“); auch Bernard 117; Wellhausen Johannis 57 u 65 (von „gleichsam verschiedenen Entwürfen über dasselbe Thema“, ebd 101); Becker Reden 120 u 122f.

[2] Boulgakoff 160 spricht von den „grands thèmes du dernier entretien“ (13, 31—16, 33)

[3] Kundsin Wiederkunft 210 erwähnt die „auffallend häufig wiederkehrenden Themen“ in den Abschiedsreden.

[4] So Dodd Interpretation 318f; 320; 389 ua; Menoud Recherches und Boulgakoff.

[5] Noack Tradition 45.

[6] Blauert 119; auch 129: „Das Thema all’ dieser Logien . . .“ (= des Spruchgutes).

[7] „Es bleiben nunmehr im Matthäusevangelium wie in den Logien eine Reihe von Stellen, an denen der Menschensohntitel vorkommt . . . Die Beobachtung ist bedeutsam . . .; denn sie beweist unzweideutig, daß der Titel der ältesten und primären Schicht der Gemeindeüberlieferung angehört“, Bousset Kyrios 9.

[8] Bousset Gebrauch 141—162; dazu Fascher Methode 215.

[9] Hinsichtlich der paulinischen Überlieferung vgl Michel Exegese 79—81.

[10] Noth Überlieferungsgeschichte 48.

[11] Noth ebd 48—67.

[12] Noth ebd 67—215.

[13] Noth ebd 216—246.

[14] Noth ebd 245—271.

[15] Lagrange Judaisme (nach Sjöberg 17).

Alle diese genannten Analogien weisen methodisch und terminologisch eine Verwandtschaft sowohl unter sich als auch mit der Methode auf, die vom Verfasser als die themageschichtliche definiert wird, und die nun im folgenden Abschnitt näher zu erläutern ist.

§ 2: Charakterisierung der Themageschichte[1]

1. Ausgangspunkt für eine solche im Folgenden zu leistende Charakterisierung ist die schon oben[2] ausgesprochene Tatsache, daß das Joh-Ev inhaltliche Themen aufweist. Solche christologischen Themen mit einer ganz fest umrissenen Motivik sind die des *λόγος, ἐγώ εἰμι, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, υἱός, παράκλητος* und des *πάλιν ἔρχομαι*, wozu man auch noch andere[3] zählen könnte.

Die Struktur eines solchen Themas, wenn wir diese rein formal-abstrahierend beschreiben, zeichnet sich im wesentlichen durch vier Merkmale aus:

a) Ein wörtlich, in verschiedenen Logienzusammenhängen gleichlautender Begriff oder eine aus zwei Begriffen bestehende Verbindung, meist christologischer Art, bilden das Zentrum des Themas. Auf diese Mitte sind nun sinngebend wie sinnempfangend Motive bezogen, die, wiederum in mehreren Logien und verschiedenen Zusammenhängen vorkommend, entweder von

b) ebenfalls wörtlich gleichbleibender oder von

c) sinnentsprechend gleichbleibender Natur sind oder aber

d) inhaltlich unterschiedene und mit den einzelnen Logien wechselnde Motivreihen bzw Motivschichten darstellen.

Um diese Struktur an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen, greifen wir zB das Thema vom kommenden Parakleten heraus, das wiederholt in den Abschiedsreden auftaucht.

Für jedes Merkmal sei ein Beispiel aus dem betreffenden Paraklettthema[4] angeführt[5]:

ad a) Der Begriff Paraklet findet sich in verschiedenen Spruchreihen (14, 15—17. 25f; 15, 26; 16, 4—11. 12—15) und bildet das eigentliche Zentrum, auf das die anderen Motive und Anschauungen bezogen sind.

---

[1] Die folgende Darlegung zielt in erster Linie auf eine Anwendung im Joh-Ev; inwieweit sie in der vorliegenden Gestalt auf andere ntliche Schriften angewandt werden kann, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern, doch vgl 89ff dsAr. Gewisse Berührungspunkte ergeben sich mit der Diss von Iber: ihr fehlen jedoch eine begriffliche Fixierung der Methode, die Synthetisierung der Methoden (mehrere Methoden wie zB die Stilstatistik, Literarkritik und Rhythmenkritik sind von Iber nicht berücksichtigt worden) und die Vergrößerung des Untersuchungsfeldes (Iber hat nur die Menschensohnlogien untersucht, nicht dagegen die Paraklet-, Wiederkunft- und Sohnüberlieferungen, die, wie die spätere Analyse zu zeigen versucht, denselben religionsgeschichtlichen Wurzelboden aufweisen).

[2] Vgl 85f dsAr. [3] Dazu 85f dsAr. [4] Hierzu vgl 150 dsAr.

[5] Es ist selbstverständlich, daß die folgende Aufzählung nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, auch gar nicht erheben kann; dazu ist sie zu schematisch und bedarf in ihrer konkreten Anwendung jeweils der Differenzierung. Sie erfüllt lediglich den Zweck der Anschaulichkeit.

ad b) Um diesen Parakleten als der sinngebenden Mitte sind nun wörtlich gleichbleibende Motive zentriert, wie zB:

α) πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14, 15ff; 14, 25f; 15, 26; 16, 12ff),

β) sein ἔρχεσθαι (15, 26; 16, 4b—11. 12—15) zu den

γ) ὑμεῖς dieser Plural kehrt in allen Sprüchen wieder, die — und das ist das Wichtige — in verschiedenen Kontexten vorkommen.

ad c) Sinnentsprechende Motive sind zB:

α) das Sein des Parakleten beim Vater (in allen Sprüchen),

β) der Paraklet kommt auf Bitten Jesu (14, 15f), im Namen Jesu (15, 25f) bzw Jesus sendet ihn (15, 26; 16, 4bff),

γ) der Vater gibt (14, 15f), sendet (14, 25f) den Parakleten bzw dieser geht vom Vater aus (15, 26).

ad d) Inhaltlich unterschiedene und mit den einzelnen Spruchreihen wechselnde Motive sind: das μένειν des Parakleten bei der Gemeinde (14, 15ff), sein διδάσκειν und ὑπομνήσκειν (14, 25f), sein μαρτυρεῖν, ἐλέγχειν, ὁδηγεῖν ua.

Ein solches durch diese vier Merkmale gekennzeichnete Thema bildet ein relativ festgefügtes und geschlossenes Gebilde, das sich von seiner Umgebung sichtbar abhebt.

2. Diese Beobachtung, daß bestimmte Teile der joh Reden, im vorliegenden Falle, die Abschiedsreden eine thematische Gliederung aufweisen, stellt aber nichts wesentlich neues dar und ist bereits — wenn auch in allgemeiner Form — von verschiedenen Exegeten bemerkt worden. Wir formulierten schon weiter oben, daß dabei unter „Thema" übereinstimmend ein Ordnungsprinzip hinsichtlich bestimmter inhaltlicher Aussagen verstanden wurde.

In der von uns nun näher zu charakterisierenden These wird mit dieser Feststellung aber sogleich die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung verknüpft. Weisen diese Themen eine Überlieferungsgrundlage auf, die methodisch exakt nachgewiesen bzw wahrscheinlich gemacht werden kann? Denn erst dadurch, daß der Überlieferungscharakter eines Themas, das verschiedene Einzelsprüche wie Spruchreihen umgreift, aufgewiesen werden kann, wird man konsequenterweise von einer Thema-Tradition sprechen können.

Bei dieser Bestimmung des Traditionscharakters sind wir aber auf bekanntem Forschungsgebiet angelangt. Es wird trotzdem notwendig sein, sich darüber Rechenschaft abzulegen, welche Mittel zur Verfügung stehen, um a) vorliegende Tradition von Komposition zu scheiden, b) den Umfang dieser Überlieferung, wenn möglich, genauer zu fixieren und c) ihre Geschichte zu verfolgen und zu erhellen. Folgende Mittel[1] rechnen wir ua dazu:

1. Die Kontextanalyse, bei der das Ziel verfolgt wird, wie das Verhältnis des Spruches bzw der Spruchreihe zum nächsten Zusammenhang (ob eng, lose, gar keiner) zu bestimmen ist.

[1] Hierzu vgl die jeweiligen Einleitungen zu den Analysen: 97f, 124f, 143 ua dsAr.

2. Bilden andererseits die in Frage kommenden Logien unter sich eine unauflösliche Einheit?
3. Gibt es in diesen Logien einen stereotyp zu nennenden Gebrauch gewisser struktureller Eigenarten (zB Tempusart, Numerus, Stilform)?
4. Finden sich in ihnen Hapaxlegomena, die nur innerhalb des Joh-Ev vorkommen?
5. Die Ergebnisse der bereits auf die Sprüche in der bisherigen Auslegungsgeschichte angewandten Methoden sind zu berücksichtigen und kritisch auszuwerten. In diesem Zusammenhang wird zu fragen sein, zu welchen Ergebnissen zB die Literarkritik, die Rhythmenkritik, Traditionsgeschichte, Stilstatistik, Begriffsgeschichte hinsichtlich der betreffenden Sprüche gekommen sind. Darüber hinaus findet natürlich der eigene Einsatz sämtlicher Methoden statt.
6. Die Erforschung der religionsgeschichtlichen Motive und Anschauungen, die zur Fixierung der Logien maßgeblich herangezogen wurden, und die Bestimmung des religionsgeschichtlichen Mutterbodens wie dessen Verhältnis zu Neuauslegungen. Darüber hinaus hat der religionsgeschichtlich-kritische Vergleich auch überlieferungsgeschichtliche Relevanz. Dieser trägt für sich genommen immer ambivalenten Charakter. Hat zB die religionsgeschichtlich-kritische Vergleichung ergeben, daß bestimmte Motive von Sprüchen traditionell sind, da sie in außerchristlichen Literaturen nachgewiesen werden können, so ist damit noch nicht erwiesen, daß sie bereits dem Evangelisten vorgelegen haben. Denn auch dieser könnte — und das wäre nur eine von anderen Möglichkeiten — die betreffenden Motive übernommen haben. Um dieser zweifachen Auswertungsmöglichkeit religionsgeschichtlich-kritischer Vergleichung zu entgehen, werden eben die anderen Methoden und Befragungsweisen anzusetzen sein.
7. Der Motivvergleich innerhalb von thematisch gebundenen Einzelsprüchen.

Ist mit diesen genannten Methoden und dem Kanon der verschiedenen Verfahrens- wie Befragungsweisen die Überlieferungsgrundlage eines Themas, falls möglich auch ihr Umfang und ihre vermutliche Geschichte, dargelegt worden, erst dann werden wir von einer Thematradition, im vorliegenden Falle der Paraklet-Thematradition, sprechen können. Eigentlich stellt sie nichts anderes als eine thematisch gebundene Überlieferungseinheit dar, die vom Evangelisten bei seiner Komposition des Ev in Anspruch genommen wurde.

3. Damit meldet sich aber ein weiteres sehr wesentliches Problem. Der Leser wird sich nämlich mit Recht die Frage stellen, ob solche Thematraditionen nur im Joh-Ev vorkommen oder auch sonst im NT zu finden sind. Denn es wäre eine sehr wesentliche Stütze für die Sachgemäßheit der bisherigen Ausführungen, wenn diese thematische Struktur auf überlieferungsmäßiger Grundlage in allgemeiner Form nicht nur im Joh-Ev, sondern darüber hinaus im NT, zB in den paulinischen Briefen und dem Joh-Ev aufgewiesen werden könnte. Das würde in besonderer Weise den Traditionscharakter der joh Themen stützen.

Wir wollen also im folgenden versuchen, der oben gegebenen Darstellung des Modells einer joh Thematradition Analogien bzw Parallelen aus dem außerjoh-neutestamentlichen Raum an die Seite zu stellen:

a) Das Thema von der Preisgabe des Sohnes in den Tod findet sich in Röm, Gal und Joh-Ev, wie die nachfolgende Übersicht zeigt, wobei die alttestamentlichen Vorbilder in Gn 22 und Jes 53 LXX zu sehen sind:

Gen 22, 16: וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידֶךָ
Röm 8, 32a: *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*
Jes 53, 6 LXX: *καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν*
Röm 8, 32b: *ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν . . .*
Gal 1, 4: *τοῦ δόντος ἑαυτοῦ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν . . .*
Gal 2, 20: *καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ . . .*
Joh 3, 16: *ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν*

b) Das Thema von der Sendung des Sohnes in die Welt taucht in Röm, Gal, Mk parr und Joh-Ev auf:

Joh 3, 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον*
Joh 5, 23: *τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν*
Röm 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτὸν υἱὸν πέμψας*
Gal 4, 4: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*
Mk 12, 5 f: *υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον*

c) Das Thema vom Sohn, dem die kosmisch-universale (Gerichts-)Gewalt übergeben ist, wird in Mt parr, Phil und Joh-Ev faßbar:

Dan 7, 14: וְלֵהּ יְהִיב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ
Mt 28, 18: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*
Mt 11, 27: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*
Phil 2, 9: *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*
Joh 3, 35: *καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρί αὐτῷ*
Joh 5, 20: *καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ*
Joh 5, 22: *ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ*
Joh 5, 27: *καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν*
Joh 17, 2: *καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός*

d) Das Thema vom Logos bzw Sohn, der universaler Schöpfungsmittler ist, wird in Joh-Ev, Hbr und Kol variiert, aber doch in der Weise, daß das traditionelle Schema beibehalten ist:

Joh 1,3: *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο*
Hbr 1, 2: *δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*
Kol 1, 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . .*
τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Bei dieser etwas schematisch zu nennenden Übersicht, geht es uns — um es bewußt pointiert zu sagen — nur (1) um den Aufweis der Strukturverwandt-

schaft von Themen, die sich in ganz verschiedenen literarischen Schriftwerken, bei verschiedenen Verfassern und in ganz verschiedenen Zusammenhängen innerhalb des NTs finden und (2) um den Nachweis ihres Traditionscharakters, dh die genannten Konstitutivmotive dieser Themen sind objektiv, unpersönlich und für den jeweiligen Schriftsteller vielleicht auch bewußtseinstranszendent. Die einzelnen Verfasser haben diese zwar jeweils modifiziert und variiert, aber die Grundstruktur, das eigentlich-theologische Zentrum des betreffenden Themas wie seine traditionelle Gebundenheit werden von ihm im großen und ganzen nicht angetastet.

Wir können im folgenden diese Fragestellung nicht weiter verfolgen, soviel dürfte jedenfalls deutlich geworden sein, daß mit dem Aufweis des Vorkommens derselben Themen im außerjoh Schrifttum und im Joh-Ev ihr Traditionscharakter wesentlich nachgewiesen werden kann.

4. Ist nun einmal die Existenz nicht nur einer, sondern mehrerer Thematraditionen im Ev erwiesen, so wird sich von selbst die Konsequenz einer themageschichtlichen Vergleichung ergeben. Auf diese Weise wird man den geschichtlichen Prozeß einer Thematradition mit seinen verschiedenen Phasen der Variation, Modifikation und Differenzierung wahrscheinlich machen können. An Hinzufügungen bzw Auslassungen wird man die Tendenz und Eigenart des „Verfassers" einer Thematradition erkennen, der Tradent wie Ausleger in einem ist. Die Themageschichte stellt also den Versuch dar, die Geschichte eines vorgegebenen Themas mit seinen Konstitutiv- und Interpretationsmotiven zu erfassen.

5. Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich gesagt, daß der Leser keinen Augenblick bei all, diesen Ausführungen die Tatsache außer acht lassen darf, daß es sich bei einer solchen Beschreibung um ein Modell handelt bzw zwangsläufig handeln muß. Zur näheren Aufklärung und weiterführenden Information sei deshalb auf die betreffenden themageschichtlichen Analysen verwiesen.

6. Pointiert könnte man die Einsatzweise der Themageschichte folgendermaßen charakterisieren: kleine Überlieferungseinheiten werden auf Grund eines inhaltlichen Themas analysiert. Dieses Thema bildet darum den Ausgangspunkt für die überlieferungsgeschichtlichen und darüber hinaus komplex zu nennenden Untersuchungen von Traditionsgut.

Damit ist aber bereits die erste klärende wie abgrenzende Feststellung getroffen. Die Themageschichte ist nämlich — methodengeschichtlich gesehen — in den übergreifenden Zusammenhang der überlieferungsgeschichtlichen Methode zu stellen. Damit wird zugleich ein gewisser, allgemeiner Methodenweg vorgezeichnet: Aufgabe und Ziel ist das Eindringen in das vorliterarische Stadium des Schriftwerkes, die Analyse der kleinen Traditionselemente und Überlieferungseinheiten und die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Tradition und Komposition. Stellt die Themageschichte demnach einen Zweig der umfassenden Überlieferungsgeschichte dar, indem sie nur eine Art und Weise des überlieferungsgeschichtlichen Einsatzes repräsentiert, so ergibt sich auf Grund

dieser Erkenntnis eine Verwandtschaft zu anderen Arten der überlieferungsgeschichtlichen Methode, wie zB der Formgeschichte und Begriffsgeschichte[1].

Daß die Begriffsgeschichte nicht nur mit der Themageschichte in engster Berührung steht, sondern diese — was Einsatz, Durchführung und Wirkungsweise anbetrifft — konstituiert, dürfte aus dem bisher Gesagten einzusehen sein. Die zweite Art der Überlieferungsgeschichte, die Formgeschichte, ist von der Themageschichte insofern geschieden, als erstere die vorgegebene Überlieferung auf Grund literarischer Formen bzw Gattungen analysiert, letztere auf Grund inhaltlicher Themen. Fällt bei der Formgeschichte die literarisch-formale[2] Zäsur mit der überlieferungsgeschichtlichen zusammen, so die inhaltlich-thematische bei der Themageschichte mit eben derselben.

Über die Legitimität einer Anwendung der Themageschichte im Joh-Ev wird man natürlich erst nach den vollzogenen Analysen sachgemäß urteilen können. Allerdings vermag uns das Verlöschen des einen Zweiges der überlieferungsgeschichtlichen Methode, nämlich der Formgeschichte, bereits einen, wenn auch negativ wichtigen Hinweis zu geben. Das „Versagen" dieser Methode beruht nicht auf dieser selbst, sondern — wie ein Vergleich mit der synoptischen Tradition es erweist — auf der Struktur der joh Überlieferung. Gegenüber der synoptischen Tradition wies sie eben weit weniger literarische Gattungen auf und blockierte damit von vornherein den wirksamen Einsatz dieser Methode[3]. Die joh Überlieferung läßt um so häufiger — so wird man bei aller Zurückhaltung sagen dürfen — christologische Themata mit einer ganz bestimmten Motivik auftreten. Diese Einsicht in die teilweise thematisch-gegliederte Struktur der joh Überlieferung — in ergänzendem Zusammenhang dazu stehen außerdem die Einsicht in die Tendenz der joh Methodengeschichte, die Struktur der joh Überlieferung und die bereits vorhandenen Analogien allgemeiner, joh und

---

[1] Die Redaktionsgeschichte wird man hier kaum aufzählen dürfen, da die Redaktionsschicht wohl für den heutigen Leser den Charakter einer „Überlieferung" annimmt — wie ja überhaupt jede ntliche Schrift —, aber nicht als Überlieferung im Sinne der überlieferungsgeschichtlichen Methode angesehen werden kann. Die Kultgeschichte dagegen gehört in diesen Rahmen (Dibelius Methode 1338; Bertram Bedeutung), entfällt aber deshalb, weil sie im Joh-Ev nicht zur Anwendung gelangte; vgl 81 dsAr.

[2] Diese Beurteilung gilt nicht nur für die Art der formgeschichtlichen Untersuchungen im Joh-Ev, sondern auch für diejenige in der syn Tradition, wenn auch vor allem im Hinblick auf Dibelius. Bei Bultmann geschieht die Scheidung der Formen auch „nach der Sache (Inhalt)" (vgl Grobel 20, hier deutlich die Charakterisierung der beiden „Formen"-Analysen von Dibelius u Bultmann; weiter Fascher Methode 83f; Conzelmann 2). Wenn an diesem Punkt auch gewisse Analogien zur Themageschichte vorliegen (vgl dazu Grobel 17f; es wären hier vor allem die „Ich Worte" zu nennen), so ist trotzdem deutlich, daß die Themageschichte auch dieser Art von Formgeschichte gegenüber durch Grundlage, Ausrichtung und Einsatz (vgl 85ff dsAr) geschieden ist, und daß Bultmann jedenfalls im Joh-Ev nicht formgeschichtlich, sondern literarkritisch gearbeitet hat. Wie sein Kom — wenn auch nicht nur — zeigt, waren Einsatz und Ziel nicht die kleinen Überlieferungselemente, sondern größere Quellenschriften (Noack Tradition 42f).

[3] In diesem Zusammenhang ergibt sich eine interessante Parallele: innerhalb der joh Methodengeschichte scheint die Themageschichte den Platz einzunehmen, der der Formgeschichte in der Erforschung der syn Evv zusteht; vgl 76,6 dsAr.

biblischer Forschungsgeschichte — läßt im Ansatz bereits die Anwendung der Themageschichte legitim und in der Sache begründet erscheinen.

Mit der analytischen Erhebung einer Thematradition, der Beleuchtung ihrer Geschichte und dem Vergleich mit anderen Thematraditionen ist die Aufgabe der Themageschichte im Joh-Ev noch nicht als erledigt anzusehen. Zumindest wird in dem eben skizzierten Untersuchungsstadium die Frage zu stellen sein, ob solche Thematraditionen bereits im vorjohanneischen Stadium der Überlieferung zu größeren Einheiten zusammengefaßt sind. Eine weitere und zu beantwortende Frage, ob eine solche Sammlung dann wiederum in größere literarische Gestalten im Sinne einer Quelle aufgeht, kann nur von Fall zu Fall gestellt und entschieden werden.

§ 3: Ihre methodengeschichtliche Einordnung

Wurde im vorhergehenden die Themageschichte in ihrer Struktur und Wirkungsweise beleuchtet, so wird es sich nun abrundend darum handeln, sie methodengeschichtlich einzuordnen, dh ihr Verhältnis zu anderen joh Methoden zu erfassen. Mit anderen Worten: der weiter oben[1] dargebotenen, methodengeschichtlichen Reduktion ist nun eine Amplifikation an die Seite zu stellen. Denn es gäbe kein größeres Mißverständnis, als die Themageschichte zum End- bzw Zielpunkt sämtlicher im Joh-Ev zur Anwendung gelangten Methoden zu machen. Das wäre ein geradezu gefährlicher und unsachgemäßer Methodenmonismus, der der komplexen Natur der Überlieferung joh Reden keineswegs gewachsen ist. Eine Generalisierung der Methode hinsichtlich der Mannigfaltigkeit joh Traditionen kann es nicht geben[2]. Hinter dieses, durch die Einsicht in den Verlauf der joh Methodengeschichte gezeitigte Ergebnis wird man auf keinen Fall zurückgehen dürfen. Voraussetzung und Ausgangspunkt ist vielmehr die Forderung einer Synthetisierung der Methoden, der Methodenvermehrung, des Methodensystems bzw der Methodenbündelung. Nur eine Komplexität von Methoden ist imstande, eine Komplexität der Überlieferungsstruktur annäherungsweise zu erfassen. Aus dem Neben- und Widereinander der einzelnen Methodenstämme muß ein Mit- und Ineinander werden, falls die Möglichkeit bestehen soll, die joh Überlieferung in sachgemäßer Weise auszulegen. Dieses Mit- bzw Ineinander stellt sich bei näherem Zusehen als eine Gruppierung und vor allem Zentrierung von mehreren und verschiedenen Methoden um eine sogenannte Kernmethode — im vorliegenden Fall der Themageschichte — dar.

Die "multiplicity of approaches"[3] bedeutet in diesem Sinne nichts anderes als eine Erweiterung der Methodenerfahrung, die ihren für uns letztlich erkennbaren Grund in der joh Überlieferung selbst hat.

---

[1] Vgl 83ff dsAr.

[2] Das gilt auch und gerade für die Themageschichte; obwohl sie — wie darzulegen versucht wurde — vermöge ihres Einsatzes der teilweisen thematisch gegliederten Überlieferungsstruktur gerecht zu werden scheint.

[3] Zu diesem aus der Orientalistik(!) stammenden Ausdruck vgl ua Frankfort VIIf.

D. Zusammenfassung der Ergebnisse

Wir fassen das Ganze zusammen und versuchen einen Überblick zu gewinnen:

1. Insgesamt 13 Methoden sind im Laufe der Auslegungsgeschichte auf das Joh-Ev angewandt worden, von denen allerdings vier Methoden, die Conjekturalkritik, die Teilungen, die Formgeschichte und die Schallanalyse, wie der graphische Überblick ergab, ausfielen.

2. Zwischen den übrigbleibenden neun Methoden bestanden nun allerdings mancherlei Verbindungen und Verwandtschaften, die es dem betreffenden Forscher erlaubten, sie zu bündeln und dann zu Methodenkombinationen zusammenzufassen.

3. Der bereits geschehene Einsatz dieser Methodenkombinationen an der joh Tradition hat nun wichtige Ergebnisse gezeitigt, die letztlich alle — wie wir sahen — darauf hinzuweisen schienen, daß die Struktur dieses Ev mit kleinen bzw kleinsten Überlieferungseinheiten gleichzusetzen ist. Wenn also dem heutigen Joh-Ev Tradition zugrunde liegt, und darüber waren sich fast alle Exegeten — wie die Auslegungs- und Methodengeschichte zeigte — einig, dann ist diese Tradition nicht unter die Vorstellungsform einer Grund- bzw nur einer Quellenschrift zu subsumieren, sondern zuerst einmal ist ein Pluralismus von *παραδόσεις* im Joh-Ev zu konstatieren. Hiermit gehören aufs engste die Ergebnisse der verschiedenen Methoden zusammen: Komplexität des religionsgeschichtlichen Materials (religionsgeschichtliche Methode), Anwachsen des literarischen Feldes, das dem Evangelisten gehört (Ergebnis der stilstatistischen Methode) und Verringerung des Ausmaßes der rhythmisch strukturierten Stücke (Rhythmenkritik).

Eine andere Frage ist es, ob diese Pluralität von Traditionen mit der Hypothese einer vorliegenden „Quelle" zu vereinen ist. Diese Frage ist berechtigt, kann aber vorerst nur sekundären Charakter beanspruchen; da sie sachgemäß wohl immer erst nach den vollzogenen traditionsgeschichtlichen Analysen beantwortet zu werden vermag. Wichtig ist jedenfalls das methodengeschichtliche Ergebnis, daß man primär nicht von der Hypothese einer Quelle, sondern von Einzelüberlieferungen auszugehen hat, die dann allerdings, wenn der Nachweis möglich ist, zu Kollektionen und Kompositionen als einer Quelle zusammengeordnet werden können. Entscheidend ist allein der Ausgangspunkt; vor einer Blickpunkt- bzw Perspektivenverschiebung ist zu warnen.

4. Hier lag nun — von der Genesis und Tendenz der Methodengeschichte her gesehen — der Ansatzpunkt für die vom Verfasser vorgenommene Darlegung der sogenannten themageschichtlichen Methode. Zu Hilfe kam ihm dabei die von zahlreichen Auslegern gemachte Beobachtung, daß sich weite Teile des Joh-Ev durch einen ausgesprochen inhaltlichen Thema-Charakter auszeichnen.

Es bedurfte eigentlich nur der Kombination von den Ergebnissen der Methodengeschichte einerseits mit diesen Beobachtungen andererseits, um zur Formulierung der Thema-Tradition als Überlieferungseinheit im Joh-Ev zu

gelangen. Dann aber stellt sich die Frage fast von selbst ein, ob das Joh-Ev Einzelüberlieferungen enthält, die ein thematisches Gliederungsprinzip aufweisen. Mit anderen Worten: Enthält das Joh-Ev Thematraditionen?

5. Die Annahme bzw Voraussetzung einer Thematradition wie die einer sie konstituierenden themageschichtlichen Methode ruhen auf einem dreifachen Fundament:

a) der Genesis der Methodengeschichte mit ihrem Ergebnis der kleinen Überlieferungseinheiten,
b) dem Vorkommen von inhaltlich gleichbleibenden Themen im Joh-Ev und
c) dem vorläufigen Nachweis von thematisch gegliederten Einzelüberlieferungen, die sich in verschiedenen Schriften, bei verschiedenen Verfassern und in verschiedenen inhaltlichen Zusammenhängen innerhalb des NTs finden.

6. Die Arbeitsweise der Themageschichte ist — wie wir sahen — insofern „einfach", als sie in den übergreifenden Zusammenhang der überlieferungsgeschichtlichen Methode gehört. Von ihren beiden Schwestern, der Form- und Begriffsgeschichte, durch das Ziel sich auszeichnend, arbeitet sie am joh Stoff im Verein mit allen anderen Methoden, die bereits im Verlauf der Geschichte der Joh-Auslegung zur Anwendung gelangten.

7. Der Grad der exegetischen Erschließung der vorgegebenen joh Überlieferung hängt — menschlich gesehen — von der Größe des Methodeneinsatzes ab; da exegetische Erschließung hauptsächlich durch eine methodische bedingt wird.

Um das zu erklärende und zu deutende Überlieferungsgut sammeln sich Methoden. Die Erhellung besteht nun darin, daß sich konzentrisch um einen joh Überlieferungskomplex Methoden gruppieren, die von verschiedenen Seiten her den Stoff umschreiben und beschreiben. Jede Methode enthüllt eine andere Seite der Überlieferung, und erst der Kanon dieser um das befragte Zentrum sich sammelnden Methoden, die in sich zentrierte Methodengruppe, scheint zu einer sachgemäßen Auslegung zu führen. Dabei wird man zumindest der eventuell auftauchenden Frage standzuhalten haben, ob mit den bisher zur Anwendung gelangten Methoden die joh Überlieferung wesentlich aufgehellt werden kann. Denn die Problemdichte wurzelt nicht in der Tradition, sondern in der geringen Zahl und Unzulänglichkeit der zum Einsatz kommenden Methoden.

Ausgangspunkt und Ziel der joh Methodengeschichte ist also die fundamentale Erkenntnis, daß die joh Verkündigung weithin durch Überlieferung bestimmt ist. Die damit gestellte Aufgabe, die verstreut im Joh-Ev sich findenden *παραδόσεις* zu erfassen und auszulegen, ist keineswegs erledigt, sondern bleibt auch weiterhin Ziel der Forschung im Joh-Ev.

Zweiter Teil

Vollzug der themageschichtlichen Analysen

Die folgende Untersuchungsreihe vollzieht sich rein äußerlich in vier Etappen, die zugleich vier Thematraditionen eingrenzen. Die Aufgabe werden wir weitgehend als gelöst betrachtet dürfen, wenn der Traditionscharakter eines christologischen Themas, dh Eigenständigkeit wie Suffizienz seines Anschauungskreises, und seine Geschichte in den Umrissen aufzuzeigen versucht wurde.

Obwohl scheinbar mit der Untersuchung und Auslegung der Menschensohnsprüche und Menschensohnüberlieferung die Arbeit als beendet angesehen werden könnte, wird man schon jetzt auf die tiefere Problematik hinweisen können: kommt auch der Titel („Menschensohn") in bestimmten Aussprüchen Jesu nicht vor, so schließt eine solche Beobachtung keineswegs aus, daß sich hinter einem andersartigen christologischen Titel nicht doch die gleiche Sache, zB hinsichtlich der Funktionen, findet. Mit anderen Worten: die Menschensohn-Thematradition im Joh-Ev repräsentiert jedenfalls nicht ohne weiteres dessen umfassendere Menschensohn-Christologie.

A. Die Menschensohn-Thematradition

§ 1: Einleitung

An zwölf Stellen wird im Joh-Ev Jesus „Menschensohn" genannt, und zwar findet sich dieser Titel nur in den ersten dreizehn Kapiteln, während in den Abschiedsreden[1], der Leidens- und Auferstehungsgeschichte der Begriff fehlt.

Überblickt man die Literatur und die Forschungsergebnisse, die für das vorliegende Problem von Bedeutung sind, so wird man sagen müssen, daß wohl das Menschensohn-Problem als ein allgemein religionsgeschichtliches und damit im Zusammenhang stehendes, synoptisches Problem[2] bereits öfter in der bisherigen Wissenschaftsgeschichte eingehender Untersuchungen gewürdigt worden ist, die Menschensohn-Überlieferung im Joh-Ev jedoch im großen und ganzen am Rande behandelt wurde.

Auf eine systematische oder nach anderen Gesichtspunkten[3] gestaltete Gliederung der Menschensohnworte wird im folgenden bewußt verzichtet, da sie ohne eingehende Untersuchung nur vorläufig formalen Wert beanspruchen könnte. Der Einsatz der Untersuchungen wird sich vielmehr nach der Reihenfolge des Vorkommens im Joh-Ev richten[4].

[1] "The Title it must be observed is not utilised in the Farewell discourses" (Winstanley 131).

[2] Vgl Riesenfeld Appendice I 307—313.

[3] Iber 97; auch Mußner 129.

[4] So auch abgedruckt bei Windisch Angelophanien 215.

§ 2: Analyse und Auslegung der Einzellogien

I. Joh 1, 51

Mit den nun einsetzenden Untersuchungen wird ein doppeltes Ziel verfolgt:

1. Ist der Nachweis möglich, daß den Menschensohnsprüchen Überlieferung zugrundeliegt, die der Evangelist bei seiner Komposition des Ev vorfand? Folgende Fragen[1] werden wir bei einem solchen Nachweis zu berücksichtigen haben:

a) Von größter Bedeutung hierfür ist die Anwendung der stilstatistischen Methode, um einmal Tradition und Komposition zu scheiden und andererseits zu erkennen, ob der Evangelist das betreffende Logion überarbeitet hat.

b) Sind die Ergebnisse der Methodengeschichte, wenn auch kritisch auszuwerten. Dh es ist bei jeder Analyse zu fragen, wie die bisher von den verschiedenen Auslegern erfolgte Anwendung der einzelnen Methoden verlaufen ist und zu welchen Ergebnissen sie hinsichtlich des betreffenden Spruchs gelangt sind.

c) Besteht eine feste oder lockere Verbindung der zu untersuchenden Sprucheinheit zum nächsten Textzusammenhang? Mit anderen Worten: auch die Kontextanalyse ist für die Bestimmung des Traditionscharakters eines Spruchs von Bedeutung.

d) Die Feststellung von religionsgeschichtlichen Motiven, die zur Formung des Spruches maßgeblich beteiligt waren.

e) Das Vorkommen von immer wiederkehrenden strukturellen Charakteristika und

f) von Hapaxlegomena, die innerhalb des Joh-Ev nur in den Menschensohnsprüchen zu finden sind.

g) Die Motivschichtenanalyse.

h) Der Motivvergleich innerhalb der Menschensohnsprüche des Joh-Ev.

2. Dieser Traditionsnachweis verläuft in engstem Zusammenhang mit der religionsgeschichtlichen Vergleichung, die den Bereich des religionsgeschichtlichen Horizontes, den Mutterboden eines Spruches, wie seine Neuauslegung zu bestimmen hat: Wurzeln die Menschensohnsprüche des Joh-Ev in der Menschensohnanschauung der Apokalyptik? Aber auch gerade dann, wenn das bejaht werden sollte, kann schon eine flüchtiger Überblick zeigen, daß die joh Menschensohnsprüche, wie sie heute im Bestand des Ev vorliegen, formal wie inhaltlich-theologisch nicht ohne weiteres mit den apokalyptischen Menschensohnanschauungen in Einklang zu bringen sind, diese also neu ausgelegt wurden. Dabei erhebt sich sogleich die Frage, mit welchem religionsgeschichtlichen Begriffs- und Anschauungsgut diese Neuauslegung erreicht wurde.

Auf vier Fragen versuchen wir also im folgenden eine Antwort zu geben:

1. Beruhen die joh Menschensohnsprüche auf Tradition?
2. Entfalten sie in sich ein geschlossenes und einheitliches Thema?

---

[1] Vgl hierzu 88f dAr.

3. Ist als religionsgeschichtlicher Wurzelboden die traditionelle spätjüdische Apokalyptik anzusehen?
4. Von welchen religionsgeschichtlichen Strömungen wird dann aber die Neuinterpretation getragen?

1. Der Traditionsnachweis

Dieser Spruch bildet den Abschluß der Perikope von der Berufung des Nathanael (1, 45—51). Da er sich besonders deutlich als selbständiger Vers gibt, ist dies auch allgemein anerkannt worden[1]. Von entscheidender Bedeutung ist die Beobachtung, daß „das ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν nicht mit dem vorhergehenden Singular πιστεύεις und ὄψῃ"[2] übereinstimmt. Andererseits darf man nicht übersehen[3], daß der Spruch mit dem Vorhergehenden[4] durch das gleiche Stichwort verbunden ist: an das ὄψῃ von V 50 schließt sich das ὄψεσθε von V 51![5]. Dazu gesellen sich zwei weitere Beobachtungen. Von einer Erfüllung der hier gegebenen Verheißung wird im Ev nichts mehr berichtet[6] und typisch joh Stileigentümlichkeiten treten in diesem Spruch nicht auf[7]. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich[8], und von verschiedenen Auslegern auch ausgesprochen worden, daß der Evangelist in 1,51 eine Tradition[9] zu Worte[10] kommen läßt, deren Sinn darin lag, das μείζω τούτων ὄψῃ auszulegen[11].

---

[1] Noack Tradition 19. [2] Noack Tradition 70; Broome 109f.

[3] Ein kritischer Vergleich mit den übrigen ἀμὴν ἀμὴν-Formeln („V 51 wird ganz überflüssig mit καὶ λέγει αὐτῷ eingeleitet, obwohl Jesus schon im vorhergehenden Vers gesprochen hatte, ohne unterbrochen zu werden, und obwohl das Logion V 51 sich ausdrücklich an eine Mehrzahl von Personen wendet"; Noack Tradition 69f u 154; ähnlich Iber 106: „. . ., ohne sich darin zu stören, daß er (— Joh) dem Spruch damit eine doppelte Einführung gab"; vgl auch Anm 32) ergibt, daß sie vom Evglsten stammen (so auch Ruckstuhl Einheit 204).

[4] Soltau Problem 141 macht noch darauf aufmerksam, daß die Hochzeit von Kana keine Beziehung zu 1,51 aufweist.

[5] Sehr gut Noack Tradition 154: „Jesus schließt seine Worte an Nathanael mit μείζω τούτων, worauf V 51 diese ‚größeren Dinge' mit Namen nennt: den offenen Himmel und die Engel Gottes . . .; diese Auslegung des μείζω τούτων ὄψῃ verdankt jedoch ihre Möglichkeit nur dem Zufall, daß ein ursprünglich selbständiges Logion . . . lose mit dem vorhergehenden verknüpft worden ist — nicht etwa weil sich die Evglst darüber Gedanken macht, was mit den ‚größeren Dingen' wohl gemeint sein könnte, sondern weil das Logion das Wort ὄψεσθε enthielt"; weiter Windisch Angelophanien 217f.

[6] Windisch Angelophanien 218 u 228.

[7] Blauert 66,3.

[8] Anders Wendt Schichten 114, obwohl er zugibt, daß 1,51 den „Eindruck eines echten Ausspruches Jesu" (Johannes 221) macht; Soltau Problem 142; Wellhausen Johannis 13 u Schwartz 517 halten den Vers für einen Zusatz. Auch nach Bu Joh 68 u 74,3 stammt 1,51 vom Evglsten, doch dagegen mit Recht Iber 98f.

[9] Linder Leseprobe 161ff: 1,51 gehöre zur hellenistisch-gnostischen S-Quelle; Spitta Johannes 59: dieser Vers gehöre zur Grundschrift; nach Clemen Entstehung 73f beruhe die ganze Perikope 1,35—51 auf Tradition; weiter zustimmend Goguel Jean 189f u 219f; nach Hirsch Studien 11 u 47 tauche schon ab 1,48ff „die Spur einer von E vorgefundenen außersynoptischen Überlieferung, T, auf"; weiter Gaugler Christuszeugnis 45f; nach Oehler Missionsschrift 74 stelle 1,51 „ein ursprüngliches Wort Jesu" dar; Broome 108 zählt diesen Vers zu „Source 1"; weiter Iber 98f; Blauert 66,3 u Noack Tradition 69f u 154 ua. Damit soll nicht gesagt werden, daß der Evglst im vorliegenden Text nicht kleinere Änderungen

2. Allgemeine Charakteristik

Das Logion gehört zur Gattungsform der Weissagung bzw Verheißung[1] und ist einheitlich futurisch-kollektiv gehalten. Auffällig ist der Wechsel vom Ich- zum Erstil[2], außerdem ist der Spruch in Prosa abgefaßt[3]. Mit einiger Sicherheit vermag man zwei Motivschichten herauszulösen:

a) Die Jakob-Bethel-Motivik[4] (nach LXX)

ἄγγελοι τοῦ θεοῦ
ἀναβαίνειν καὶ καταβαίνειν
ἐπί

b) Die Menschensohn-Ebene

ὄψεσθε
τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ
τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Das in der letzten Motivschicht verwendete Begriffsgut gehört der apokalyptischen Sphäre[5] an: es ist der Boden der spätjüdischen Apokalyptik und

---

vorgenommen haben könnte. Wie diese Möglichkeit grundsätzlich für 1,51 besteht, so ebenfalls auch für sämtliche übrigen Logien, die vom Evangelisten übernommen wurden und die im folgenden untersucht werden sollen.

[10] Daß die Formel *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* „übernommene Tradition" einleitet, ist bereits von Oehler Missionscharakter 99 u Broome 108 herausgestellt worden (vgl auch Noack Tradition 65f, der die „25 Logien" im Joh-Ev zusammenstellt, die durch das doppelte „Amen" eingeleitet sind). Blauert 66,3 hat darüber hinaus gezeigt, daß beweisend „vor allem die Zitierung synoptischer Herrenworte" ist: vgl Joh 12,24; 13,16.20.21.38 ua.

[11] Iber 98.

[1] Noack Tradition 154; Windisch Angelophanien 218 spricht von einer „prophetischen" Aussage.

[2] Ruckstuhl Einheit 255.

[3] Die Zeitbestimmung *ἀπ' ἄρτι* vor *ὄψεσθε*, die von der Koine, dem Kodex Koridethi, der altlateinischen u syrischen Übersetzung und mehreren Manuskripten vertreten wird, ist textkritisch als eine Angleichung an Mt 26,64 zu beurteilen und nicht ursprünglich: so auch Schanz 138; Bau Joh 42; Bernard z St; Gaugler Christuszeugnis 45; Iber 38,4; anders Windisch Angelophanien 218f.

[4] Daß hier eine Anlehnung an Gen 28 vorliegt, wird von der Mehrzahl der Ausleger anerkannt. Interessant ist der Hinweis von Bernard z St, "that no Christian writer before Augustine seems to have noticed that Jn 1,51 is, in part, a quotation . . ."; bemerkenswert ist auch die Beobachtung, daß das Jakob-Motiv noch einmal in Joh 4,4—30 (dazu Goppelt Typos 224f) vorkommt, wenn auch kaum überlieferungsgeschichtliche Beziehungen zu 1,51 vorliegen.

[5] a) Die Einleitung durch das Verb *ὄψεσθε*: vgl Mk 14,62; 13,26; Lk 17,22, „an allen drei genannten Stellen liegt die apokalyptische Menschensohn-Vorstellung zugrunde" (vgl Iber 102); weiter Mk 13,26; 16,7; Mt 26,64; 28,7; auch Joh 3,36; 16,6.17.19 (dazu Blauert 44,1). Lohmeyer (Galiläa 11f u Markus 356; zustimmend Blauert ebd u Fascher Traditionsgeschichte 225) möchte das *ὄψεσθε* ausschließlich mit der Parusievorstellung verbunden wissen, dagegen mit Recht Iber 101 u 101,17. Im Zshg mit den anderen apokalyptischen Motiven dürfte jedoch die Auffassung von Lohmeyer auch für 1,51 in Kraft bleiben.

b) Die „geöffneten Himmel", dazu vgl Apk 4,1 u 19,11; AG 7,56 (neben dem apk-visionären *θεωρεῖν* werden auch hier die *οὐρανοὶ διηνοιγμένοι* mit dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verbun-

urchristlichen Eschatologie mit der Zentralgestalt des Menschensohnes, der sichtbar wird. Die eigentliche Schwierigkeit der Auslegung beginnt jedoch mit der Frage, welche Funktion die Gen 28-Motivik innerhalb der gegebenen Verheißung einnimmt.

3. Die Deutungsmöglichkeiten

a) Im Hintergrund von 1, 51 stehe die spätjüdische Anschauung von Bethelstein. Jesus werde darum mit dem heiligen Felsen verglichen; er ist „der wahre heilige Felsen, die Stätte der Gegenwart Gottes, die Tür zum Himmel"[1]. Diese Auslegung stößt jedoch auf die Schwierigkeit, daß sich in 1, 51 keine Andeutung darüber findet „daß der Menschensohn an die Stelle des Steines getreten ist"[2].

b) Ausgehend vom hebräischen Text, dessen בו sich sowohl auf die Leiter als auch auf Jakob beziehen kann[3], hat man auf Grund von Gen Rabba 68, 18[4] den joh Spruch „mystisch"[5] und den Menschensohn-Titel „inklusiv"[6] inter-

---

den); Jes 64,1; Ez 1,1; syr Bar 22,1; Test Lev 5; Petrusevangelium 9,35; Iber 100,12 weist noch auf Didache 16,6 hin, jedoch liegt hier keine Sachparallele vor.

c) Zum „Menschensohn" als Zentralbegriff der Apokalyptik braucht in diesem Zshg nichts weiter gesagt zu werden.

d) Das Motiv der Engel stammt aus Gen 28 und kann schon deshalb nicht zur ursprünglichen Menschensohn-Ebene von 1,51 gehört haben. Obwohl Menschensohn und Engel ihren festen Platz im eschatologischen Enddrama haben (Mk 8,38; 13,26f; Mt 13,39ff; 16,27; 25,31; äth Hen 62,8ff; weitere Stellen bei Iber 101,15), gehören die Engel von Joh 1,51 zum Anschauungskreis von Gen 28. Will man sie sachgemäß interpretieren, so wird man zunächst einmal nach der Bedeutung zu fragen haben, die die Jakob-Bethel-Motivik als ganze im Rahmen des Logion inne hat; vgl 102f dsAr.

e) Der Menschensohn ist apokalyptischer Terminus; anders B. Weiß Joh-Ev 42. Bau Joh 42ff setzt ohne weiteres die Menschensohn-Gestalt mit der „Vorstellung von dem himmlischen Menschen als dem Erlöser" gleich, was aber eine zu große Vereinfachung des komplizierten Verhältnisses von Menschensohn und Anthropos bzw Adam bedeutet. Vielmehr werden beide Gestalten vor allem in ihren Funktionen zu scheiden sein. Wohl wird man sagen können, daß die Urmensch-Vorstellung sowohl der Menschensohn- als auch Adam-Gestalt zugrunde liegt, aber das sind zwei verschiedene Kanäle, durch die das religionsgeschichtliche Vorstellungsgut geflossen ist; dazu Sjöberg 192ff; kritisch Iber 7—11.

[1] J. Jeremias Weltvollender 50f; Nathanael 5; Goppelt Typos 224; Thoma Testament 34; Traub, in: ThWb V 530,4ff.

[2] Iber 102; zur Kritik: Windisch Angelophanien 220f; Bu Joh 74,4.

[3] Burney Origin 115.

[4] Diese Tradition stammt von einem Amoräer des 3. Jhdts, vgl Iber 105.

[5] Odeberg Gospel 33—42; ihm hat sich weitgehend auch Bu Joh 74,4 angeschlossen (vgl auch Bert 127). Odeberg ebd 36 versucht, 1,51 "on the background of these mystical interpretations" — dh die Verbindung des irdischen Mannes mit seinem himmlischen Gegenstück — "of the ascent and descent of the angels on man" zu begreifen.

[6] "Thus it would be wrong to deduce from this that the symbol is applied exclusively to *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*" (Odeberg Gospel 39). Diese inklusive Bedeutung findet Odeberg im 4. Ev wieder: "It will be maintained in the course of the present discourses, that the inclusiveness of the *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — term applies to all the passages where it occurs". Seine Interpretation von 1,51 lautet demnach: ". . . that the promise contained in 1,51 really implies a promise to the believers of a spiritual experiance of the kind expressed in the terms

pretiert. „Inklusiv" in dem Sinne, daß bei dieser Deutung die Verheißung nicht nur den Menschensohn als Einzelperson (=exklusiv), sondern auch die Gläubigen (=inklusiv) umgreift. Diese Exegese übersieht aber vor allem den primären Zusammenhang des Menschensohn-Titels mit der apokalyptischen Tradition, ferner die Tatsache, daß in 1, 51 zwei relativ heterogene Motivschichten kombiniert sind. Außerdem müßte dann eine Bekanntschaft des Evangelisten[1] mit einer solchen rabbinischen Exegese bzw gnostischen[2] Anschauung vorausgesetzt sein[3].

c) Obwohl 1, 51 — rein äußerlich gesehen — eine motivische Verwandtschaft zu den synoptischen Tauf-, Verklärungs- und Ostergeschichten[4] aufweist, spricht doch die vorliegende Beziehung zu Gen 28 gegen die Hypothese, dieses Logion als Fragment (bzw Variante) der genannten Geschichten aufzufassen[5].

d) Alle diese bisherigen Deutungsversuche sind nun außerdem dem entscheidenden Einwand ausgesetzt, daß sie die apokalyptische Terminologie von 1, 51 übersehen, bzw für eine sachgemäße Interpretation nicht fruchtbar machen. Im Zuge dieser Erkenntnis hat man auch das Engel-Motiv im Zusammenhang mit dem Menschensohn auf „die Situation des Endgerichtes"[6] gedeutet. Das Logion gerät damit automatisch in die „Nähe der Parusieverheißungen"[7]. Gegen eine solche konsequent eschatologisch-apokalyptische Deutung stellt sich die Beobachtung, daß die auf- und niederfahrenden Engel nicht ohne weiteres von ihrem ursprünglichen Bedeutungshorizont (Gen 28!) gelöst werden können.

e) Joh 1, 51 stelle das Fragment einer Menschensohnüberlieferung, einer „vita filii hominis Jesu Christi" dar, indem der Vorstellungskreis des apo-

---

of the ascent and descent of the angels from the open heaven on earthly man" (ebd 40); dazu kritisch-ablehnend: Windisch Angelophanien 232 u Bu Joh 74, 4. Wenn man schon nach einem religionsgeschichtlichen Vorbild für die inklusive Deutung Ausschau hält, so käme vor allem Dan 7 in Frage (dazu Bentzen Daniel 34; Dahl Volk 90; Volz 13; obwohl Baumgartner Danielforschung 215 beides zugibt, verlegt er doch den Akzent auf die kollektive Deutung; vgl noch Feine Theologie 56ff; Dodd Grundlagen 449; Winter 147f); jedoch wird man kaum die joh Menschensohn-Thematradition ausschließlich in Dan 7 unter Absehung von Esr 13 und den Bilderreden des äth Hen gegründet wissen wollen. Aber auch dann würde sich nichts an der Tatsache ändern, daß der Menschensohn-Titel in 1,51 exklusive Bedeutung inne hat.

[1] „Weder Odeberg noch Bultmann leiten Joh 1,51 aus einer vorjoh Tradition her. Sie sehen vielmehr im Evglsten denjenigen, der den Spruch unter Verwendung von Gedanken, die der rabbinisch-gnostischen Tradition geläufig waren, formte" (Iber 105,29).

[2] Bu Joh 64,4 berücksichtigt auch mandäische Parallelen; anders Odeberg Gospel 39 u 42; kritisch Hoskyns Gospel zSt.

[3] Das verneint mit Recht Iber 105.

[4] Goguel Jean 189f u 219f; Windisch Auferstehung 203; Thoma Testament 34 (Erste Hälfte „entspricht der Taufvision"); Keil zSt; Traub, in: ThWb V 530, 265; 529, 260; jedoch auch kritisch ebd 526, 233.

[5] Windisch Auferstehung 199—203.

[6] Windisch Christentum 149f; Iber 100.

[7] Iber 102 zieht Mk 13,26 u 14,62; 9,1; 13,30 u Mt 10,23 heran; obwohl „die Anlehnung an Gen 28,12 . . . unserem Menschensohnlogion so das eigene Gepräge" gibt, und „der Gedanke, daß die Parusie unmittelbar bevorsteht, . . . allerdings in dem von Joh übernommenen Spruch nicht zum Ausdruck gebracht" ist (ebd 102).

kalyptischen Menschensohnes historisiert[1], dh auf den irdischen Jesus übertragen worden sei. Bei einer solchen Isolation[2] dieses Menschensohn-Spruches wird der themageschichtliche Zusammenhang mit den andern Menschensohn-Logien im Joh-Ev übersehen. Außerdem ist die Vorstellung einer „vita", die Worte und Taten als Manifestationen des apokalyptischen Menschensohnes auf Erden darstellte[3], eine kaum zu beweisende Hypothese[4].

Was ergibt sich nun aus diesem auslegungsgeschichtlichen Überblick für eine sachgemäße Deutung des Menschensohn-Spruches?

4. Die Exegese

Ausgangspunkt einer theologischen Exegese wird einmal die Beobachtung, daß Joh 1, 51 aus zwei herkunftsmäßig verschiedenen Motivschichten besteht, und zum anderen die Erkenntnis sein, daß die Menschensohn-Motivschicht dominiert, während die Jakob-Bethel-Motivik die dienende Funktion der Interpretation einnimmt. Denn es wird sich bei der fortlaufenden Untersuchung zeigen, daß das Menschensohn-Thema konstant ist, während die Interpretationsmotive jeweils wechseln. Die ursprüngliche, durch die apokalyptische Überlieferung vorgegebene Schau des Menschensohnes hatte von Anfang an die enge Gemeinschaft zwischen dem Herrn der Geister und dem von ihm verherrlichten Menschensohn[5] zum Hintergrund, der in der endzeitlichen Parusie allen sichtbar[6] erscheint. Durch das Interpretament aus Gen 28 ist nun aber folgende Verschiebung eingetreten: die eschatologische Schau ist auch jetzt beibehalten, aber es ist die Schau des sich auf Erden befindlichen Menschensohnes[7]. Hier liegt der Fundamentalunterschied. Zwar kann man daran erinnern, daß auch der Menschensohn bei seiner endzeitlichen Parusie auf die

---

[1] Windisch Angelophanien 215—235; Auferstehung 202; ähnlich Gaugler Christuszeugnis 45; Winter 147f.

[2] „Unser Spruch mit seinen Verheißungen von Angelophanien ... steht auch im 4. Ev völlig isoliert da" (Windisch Angelophanien 228; auch Iber 110). Dieser Einwand besteht zu Recht, trifft aber letztlich nicht die Sache. Bei der weiteren Analyse der Menschensohnlogien und derjenigen der christologischen Thematraditionen wird sich nämlich zeigen, daß in den Einzellogien (der joh Thematraditionen) jeweils nur ein begrenzter Motivkreis der zugrunde liegenden apokalyptischen Ebene zum Vorschein kommt. Der scheinbare Eindruck der „Isolation" ist wenigstens als Möglichkeit bei jedem Logion gegeben: sieht man jedoch auf das Thema in seiner Ganzheit und Geschlossenheit, so wird man nicht mehr von einer Isolierung sprechen.

[3] Iber 103f nennt sie ein „Phantom".

[4] Der Einwand von Iber 103, daß bei dieser Deutung gerade das Motiv der Leiter fehle, ist nicht stichhaltig.

[5] Vgl ua äth Hen 46,4ff; 49,4; 55,4; 63,11f.

[6] Es könnte durchaus möglich sein, daß mit dem *ὑμῖν* von 1,51 die Jünger gemeint sind und nicht der Kosmos; aber ein Erweis ist wohl kaum mehr möglich, da wir ja ein selbständiges Logion der Tradition vor uns haben; vgl hierzu die ähnliche Neuinterpretation in Joh 14,18ff und die Ausführungen 165 dsAr.

[7] Eine ähnliche Tendenz ist auch in der syn Tradition (zB Mk 2,10) zu bemerken, nur daß in der joh Menschensohn-Thematradition nicht der Titel, sondern der ganze Gehalt und Sinn, der mit ihm verbunden ist, für die Gestaltung des „irdischen" Jesus verwandt wird.

Erde kommt[1], „die Erde könnte wohl als Schauplatz dieser Epiphanie gedacht sein; aber damit wird der epiphane Menschensohn der Parusie noch nicht zum irdischen"[2]! Obwohl der auf Erden wandelnde Menschensohn-Jesus damit von der himmlischen Welt getrennt ist, wird hier weissagend verkündigt, daß er in der engen Gemeinschaft mit Gott[3] stehe. Vielleicht kann man dahinter die Abwehr spüren, die als christliche Aussage bekennt: was ursprünglich im apokalyptischen Kerygma nur dem transzendenten himmlischen Menschensohn zukam, die enge Gemeinschaft mit dem Herrn der Geister, das betrifft nun auch den irdischen. Und diese sehr bedeutsame Akzentverschiebung ist mit Hilfe alttestamentlicher Motive erreicht worden! Damit ist die apokalyptische Anschauung überwunden — Jesus ist nicht nur der kommende Menschensohn der Apokalyptik, sondern das zeigen sämtliche Interpretationen im Bereich der joh Menschensohn-Thematradition, der irdische und bereits gegenwärtige —, und zwar in 1, 51 mit Hilfe des AT auf dem Boden[4] des Spätjudentums[5].

5. Der historische Ursprung

Aus dieser Verknüpfung von spätjüdisch-apokalyptischer Menschensohn-Motivschicht und alttestamentlicher Jakob-Bethel-Motivik scheint sich mit großer Wahrscheinlichkeit zu ergeben, daß der Verfasser bzw der Kreis, der hinter diesem Logion stand, sowohl mit der apokalyptischen Literatur als auch mit dem AT vertraut war[6]. Darüber hinaus wird man sagen dürfen, daß die Art der Verknüpfung der beiden Motivschichten auf einer tieferen Einsicht beruht, deren letzte Wurzeln im Christusereignis zu suchen sind. Wahrscheinlich ist dieses Logion in judenchristlichen[7] Gemeinden apokalyptischer Prägung entstanden und darf ein relativ hohes Alter beanspruchen[8].

---

[1] Volz 24.

[2] Iber 103,23; auch Kattenbusch 278: „Aber der ganze Gedanke, daß der Menschensohn eine Aufgabe auf Erden habe, ehe ihm ‚Macht und Ehre und Reich' übertragen wurde, ist von Daniel aus nicht zu begreifen."

[3] Schneider, in: ThWb I 519,1ff; Torrey Gospels 186; Kittel, in: ThWb I 83,10ff; Heitmüller zSt.

[4] Auf eine Erhebung des joh Gehalts des Logion und der Absicht, die der Evglst mit ihm verband, ist in diesem Zshg bewußt verzichtet worden, da diese Problematik in eine Darstellung des Evglsten gehört. Iber 106—111 versucht sie vom „Offenbarungsgedanken" des Joh aus zu lösen; anders Zahn Joh zSt.

[5] Daß man die in 1,51 zum Ausdruck kommende, christologische Anschauung mit der des Prologs nicht ohne weiteres in Beziehung setzen kann, ist auch von Windisch Angelophanien 120 richtig gesehen worden. Allerdings gilt dieses Urteil von Windisch nur im Hinblick auf 2,51, nicht dagegen für die gesamte joh Menschensohn-Thematradition. Doch vgl dazu die Ausführungen 180f dsAr.

[6] Bousset Kyrios 156: „. . . und es (= 4. Ev) hat nicht nur zufällig hier und da das Wort bewahrt, sondern es gebraucht den Terminus mit völligem Einblick in sein Wesen und seine Bedeutung . . .".

[7] Odeberg Gospel 39 nimmt jüdische Kreise an; zur aramäischen Grundlage vgl Broome 111f.

[8] Mehr wird man auf Grund dieses Einzelspruchs kaum mit Sicherheit feststellen können; ob er in der palästinischen Urgemeinde beheimatet war (so Iber 105f), ist aus 1,51 nicht zu erschließen.

II. Joh 3, 13—15

1. Die Analyse

Die beiden Logien[1] finden sich in dem bekannten Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus, und zwar stellen sie neben anderen Versen eine Antwort Jesu dar, über deren Umfang allerdings die Meinungen auseinandergehen[2]. Beide Sprüche sind mit dem Vorhergehenden[3] und unter sich nur lose mit *καί* verknüpft[4] und bilden eine einfache Kettengleichung[5] auf Grund des Stichwortes[6] *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*[7]. Von dem *ἵνα* epexegeticum des Evangelisten[8] abgesehen, finden sich in 3, 13f keine typisch joh Stilcharakteristika, so daß der Schluß naheliegt, „ursprünglich selbständige Logien“ anzunehmen[9], die in sich selber ruhen und ohne jede Verbindung mit dem Kontext verständlich[10] sind[11]. Beide

[1] Über den *ἵνα*-Satz des Evglsten vgl 104,8 dsAr.

[2] Der Einschnitt wird ganz verschieden vorgenommen: Weiße (nach Clemen Entstehung 94) bei: 3,13ff; Grill Untersuchungen II 216, 646: bei 3,11; Appel Einleitung 205: 3,11; Wellhausen Johannis 18: 3,9; Schwartz 151: 3,11; Spitta Johannes zSt: 3,13; Broome 107: 3,11f; Belser Joh zSt: 3,13; von Dobschütz Charakter 161: 3,10; Nestle, Novum Testamentum Graece zSt (dazu Noack Tradition 19,24): 3,14; Goodwin 64f: 3,9; Blauert 120: 3,13; Bernard zSt: 3,16; Bousset Johannesevangelium 615: 3,12 bzw 3,14. Zum Ganzen Noack Tradition 19,24: „Über den Umfang der Antwort Jesu gehen die Meinungen auseinander. Bisweilen erklärt man es fast für unmöglich, zwischen der Antwort Jesu und den Betrachtungen des Evglsten zu scheiden; oft wird es aber auch versucht, den Endpunkt der Rede festzustellen und meistens werden V 14 u 16 als Anfang der Betrachtungen des Evglsten angesehen . . .“

[3] Soltau Problem 142; Entstehung 180; MacGregor John zSt sieht deshalb die eigentliche Fortsetzung von 3,12f in 3,31ff, “where the . . . ideas of ‘heaven’ and ‘earth’ are again picked up . . .”

[4] “The only point of connexion between 13 and 14 is the very artificial one afforded by the cognote ideas contained in ‘ascended into heaven’ and ‘lifted on high’” (MacGregor John zSt); „der Spruch 3, 14f hebt sich von V 13 terminologisch stark ab . . .“ (Iber 151f).

[5] Es liegt kein Kettenspruch (vgl Abot I 13; II 79), auch kein Kettenschluß (so Rm 5,3—5) vor; dazu vgl Maaß 35; auch von Dobschütz Charakter 161.

[6] Noack Tradition 155; anders MacGregor John zSt.

[7] „Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist insofern unterbrochen, als von V 16 an der Gedankengang eine andere Richtung einschlägt“ (Iber 152); weiter 140f dsAr.

[8] Dazu Ruckstuhl Einheit 203.

[9] MacGregor John zSt möchte deshalb die eigentliche Fortsetzung von 3,12f in 3,31ff sehen; Lepsius Johannes 545: „Das gegenwärtig zusammenhangslose Wort von der Erhöhung des Menschensohnes 3, 14. 15 gehört in den Gedankengang von 12,32.33. Der Epilog des Evglsten 3,16—21 paraphrasiert und setzt voraus die Rede, die bruchstückweise 12,35.36 u 12,44—50 erhalten ist.“

[10] Noack 155 (auch 19); von Dobschütz Charakter 161; Wendt Schichten 117 hält 3,13ff — allerdings ohne den Zusatz „des Menschen“ — für echt, da 3, 16f von der Gottessohnschaft handelt; Lepsius Johannes 545 möchte 3,14f, da es „gegenwärtig“ ohne Zshg ist, in den Gedankengang von 12,32.36 nehmen; Oehler Missionscharakter 99 sieht in 3,14 ein ursprüngliches Jesus-Wort; Goodwin 64f hält den Vers für Überlieferungsgut.

[11] Für Zusatz halten die Vv: Grill Untersuchungen II 216, 646; Wellhausen Johannis 18; Appel Einleitung 205; Schwartz 151; Spitta Johannes zSt; Belser Joh zSt; Heitmüller zSt; Hirsch Studien 50f; während Iber 3, 14f für einen Spruch der Gemeindeüberlieferung hält (S 156), nimmt Bu Joh 107,4 nur für 3,13 Quellenbenutzung an; 3,14f ist deshalb für ihn (109,1) eine „Bildung des Evglsten“, weil „seiner Quelle . . . eine positive Beziehung auf das AT . . .“ fern lag. Hierbei scheint Bultmann aber zu übersehen, daß die vorjoh Menschensohn-Thematradition positive Beziehungen nicht nur zur atlichen (vgl 1,51; 3,14f; 5,27ff),

Logien sind in Prosa gehalten, nicht futurisch und heben[1] sich durch das Menschensohn-Thema in charakteristischer Weise von der Umgebung ab: während 3, 11 im „Wir-Ton", V 12 dagegen im „Ich-Ton" gehen, zeigen die Vv 16ff den „Sohn-Ton"[2]. Mittelpunkt von 3, 13 u 14 ist der Menschensohn, über den in dritter Person inhaltlich verschiedene Aussagen gemacht werden.

2. Exegese von V 13

Über den Menschensohn, der Titel ist hier exklusiv gebraucht[3] und wurzelt in der spätjüdischen Apokalyptik, wird ein Zweifaches ausgesagt: sein Hinaufgehen in den Himmel und sein Abstieg. Nun sind ohne Zweifel der wichtigste Beleg für die Verbindung von Menschensohn-Theologie und Erhöhungsvorstellung die Bilderreden des äth Hen, und hier besonders die Kapitel 70f[4]. Das Motiv der Erhöhung im allgemeinen Sinne gehört konstitutiv zum Menschensohn-Kerygma der Apokalyptik, während das Motiv einer Herabkunft nicht zu finden ist. Dieses taucht vielmehr erst in der späteren mystisch-jüdischen wie gnostischen Literatur auf[5]. Damit erhebt sich aber ein weiteres Problem. Ist auch das Motiv der Erhöhung allgemein in der apokalyptischen Literatur verbreitet, so findet sich doch keine Belegstelle dafür, daß der Menschensohn erhöht werden soll. Der Menschensohn wird vielmehr epiphan und Henoch wird zum Menschensohn (äth Hen 70f) erhöht. An diesem Punkt zeigt sich das fortgeschrittenere Stadium unseres Menschensohn-Spruches. Wird dieser Titel von Jesus selbst in der ältesten synoptischen Tradition mit seiner Person in Verbindung gebracht, so setzt das vorliegende Logion die Erhöhung des irdischen Jesus zum Menschensohn voraus. 3, 13 blickt demnach auf das perfektische Ereignis der Inthronisation Jesu zum Menschensohn zurück[6]. In diese beiden Prozesse ist die ursprünglich apokalyptische Menschensohn-Tradition hineingestellt worden. Fragt man nach den Wurzeln dieser beiden Interpretamente, so ergibt sich, daß die Katabasis-Vorstellung gnostischen Ursprungs ist und die Verbindung von Menschensohn und Erhöhung eine christliche Glaubensaussage ist, die zwar auf dem Boden der Apokalyptik ihre Vorbereitung, aber

sondern auch zur spätjüdischen Überlieferung (vgl 5,21) aufweist. Daß gegen diesen themageschichtlichen Befund nicht ohne weiteres 5,39 ins Feld geführt werden kann, dürfte bei der Komposition der verschiedenen Thematraditionen im 4. Ev deutlich und möglich sein. Anders ausgedrückt: die Menschensohn-Thematradition ist wahrscheinlich aus judenchristlichen Kreisen erwachsen, während die Aussage von 5,39 einen stärker hellenistisch gefärbten Hintergrund aufweist.

[1] Über den Satz: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, der textkritisch als Nachtrag anzusehen ist, vgl B. Weiß Textkritik 131; Bau Joh zSt; Bu Joh zSt.

[2] von Dobschütz Charakter 162; zum Wechsel vom Ich- zum Er-Stil auch Ruckstuhl Einheit 255.

[3] Odeberg Gospel 95 möchte auch in 3,13 gegen "the literal meaning of the passage" die inklusive Deutung des Menschensohn-Titels durchsetzen; dagegen Bu Joh zSt.

[4] Sjöberg 185ff, Bietenhard 147,3 u Engnell 190 nehmen mit Recht an, daß die Identifikation Henochs mit dem Menschensohn nach der Erhöhungs- und nicht der Inkarnationsvorstellung zu deuten sei. Zum literarkritischen Problem vgl ua Sjöberg 166ff u Bietenhard 147,3 u 148.

[5] Odeberg Gospel 75—88; Bu Joh 107,4; Traub, in: ThWb V 526, 15ff; Iber 169.

[6] Bernard, Lagrange, Bau Joh, Strathmann zSt.

erst in den Weissagungssprüchen[1] des irdischen Jesus ihre Erfüllung gefunden hat. Beide Momente sind gegenüber der ursprünglichen Menschensohn-Anschauung der Apokalyptik als heterogene anzusprechen, die sie nicht enthielt — und dies trifft besonders für die gnostische Interpretation zu — aus ihren Voraussetzungen nicht enthalten konnte[2].

Im Unterschied zu 1, 51 ist insofern eine Veränderung eingetreten, als in 3, 13 nicht eine alttestamentliche Tradition die Funktion einer Interpretation des Menschensohn-Themas übernommen hat, sondern eine gnostische. Unter der Voraussetzung, daß das bisher Dargelegte richtig ist, würde in 3, 13 der zum Menschensohn inthronisierte Menschensohn reden, dessen Ausspruch gegen die Himmelsreisen von Apokalyptikern und Rabbinen gerichtet ist[3].

3. Exegese von V 14

In diesem Vers stoßen wir zum zweiten Mal auf eine alttestamentliche Textstelle: lehnte sich 1, 51 an Gen 28 an, so wird an dieser Stelle ein wichtiges Pentateuch-Thema[4], die Wüstenwanderung Israels[5], zum Vergleich herangezogen.

Deutlich lassen sich zwei Motivschichten abheben:

a. Nu 21, 8: *Μωυσῆς . . . τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ*

b. Das Menschensohn-Thema: *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.*

Neu ist in dem vorliegenden Nu-Text, daß statt des שִׂים bzw עָשָׂה (LXX: *τίθημι* und *ἵστημι*) ein *ὑψοῦν* eingetreten ist. *ἐν τῇ ἐρήμῳ* findet sich nicht in dieser Form in Nu 21, 8ff; es ist treffend als Situationsangabe (vgl Nu 21, 5)[6] hinzugefügt worden. Beide Motivschichten werden durch die *καθώς — οὕτως* — Verbindung[7] zueinander in Beziehung gebracht[8]. Das Ganze stellt einen

[1] Mk 8,38; 13,26; 14,62.

[2] „Es ist dieser Theologie (— nämlich der des Rabbinats) ein unerträglicher Gedanke, daß Jahwe einmal vom Himmel herabgestiegen sein sollte, um die Tora dem Volke zu geben. Eher vorstellbar war den Rabbinen, daß Mose in den Himmel stieg" (Bietenhard 236).

[3] Odeberg Gospel 94f; Bu Joh 107,5; Iber 169.

[4] Zu Nu 21,4—9 vgl Fichtner, in: ThWb V 575,4ff.

[5] Hier ist an „Israels Wüstenzeit" als eine „Gnadenzeit" gedacht (wie in Joh 6,31.49), dazu Kittel, in ThWb II 655,39ff; Noack Tradition 78; zur paulinischen Verwendung derselben Nu-Stelle in 1. Kr 1,9 vgl Foerster, in: ThWb V 581,8ff.

[6] Zu dieser Technik Bruchstücke aus verschiedenen Versen (Nu 21,5.8.9) zu nehmen, vgl Goodwin 64f.

[7] Zum Hebraismus derselben vgl Schlatter Joh 96; vgl auch Mt 24,37 u 12,40 (dazu B. Weiß Evangelien zSt).

[8] Es könnte sein, daß 3,15 in der jetzt vorliegenden Gestalt vom Evglsten in Anlehnung an Nu 21,8 formuliert wurde (auf die Parallele von *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων* und *πᾶς ὁ . . . ἰδὼν αὐτά* hat schon Odeberg Gospel 110 hingewiesen!); vgl die Art der Neuinterpretation:

a) Das *πᾶς* von 3,15 hat offensichtlich im vorliegenden Satzzusammenhang eine universalistische Bedeutung, während sich das ursprüngliche כל von Nu 21,8 auf den עם (*λαός*) bezog.

b) Statt der Ausdrücke ראה und נבט (LXX: *ἰδεῖν* bzw *ἐπιβλέπειν*) ist in 3,15 ein *πιστεύειν* eingetreten, bei gleichzeitiger Wandlung des Zielobjektes. Hinsichtlich der Varianten zu *ἐν αὐτῷ* hat Schlatter Joh 97 darauf aufmerksam gemacht, „daß *πιστεύειν* . . . wie האמין kein Objekt" braucht.

Midrasch apokalyptischer Färbung dar[1]. Wie in die Mose-Schlange-Motivik durch den ὑψοῦν-Begriff das Menschensohn-Thema schon indirekt hineingetragen wurde[2], so erschien in der Menschensohn-Erhöhungsmotivschicht andererseits der Bedeutungshintergrund von Nu 21. Durch das Ineinanderschieben dieser beiden Motivkreise entsteht nun eine gewisse Mehrdeutigkeit, die sich in besonderer Weise[3] im „Verkündigungswort"[4] ὑψοῦν[5] konzentriert[6]. Bei seiner Deutung ist es nicht nur sachgemäß, sondern unbedingt notwendig, sich von vielleicht naheliegenden Erklärungsversuchen und -möglichkeiten[7] fernzuhalten, und den Ausgangspunkt bei dem durch den Text vorgegebenen Numeri-„Horizont" zu nehmen. Dasselbe gilt auch für alle rein philologischen Ableitungsversuche unter Umgehung der überlieferungsgeschichtlichen Differenzierung[8]. Beachtet man diese beiden Einschränkungen, so zeigt sich, daß Joh 3, 14 keine Beziehung zu dem נֵס (LXX: σημεῖον) aufweist und "this omission, bearing all the marks of being intentional, would seem to convey

c) Die letzte Interpretation bezieht sich auf das חיה (LXX: ζῆν). War im hbr Text das konkret-irdische Leibesleben gemeint, so erhebt sich das ἔχειν ζωὴν αἰώνιον darüber hinaus und bezeichnet das transzendent-himmlische Heilsgut im eigentlichen Sinne (Odeberg Gospel 110 bemerkt hierzu: Nur an dieser Stelle sei "life . . . connected with the conception of salvation"). Darum darf man kaum die ζωὴ αἰώνιος von dem βασιλεία τοῦ θεοῦ-Begriff (von 3, 5. 5; so Bu Joh 109, 2) her interpretieren, da dort anderes Traditionsgut vorliegt (Buber Glaubensweisen 121). Zur חיי עולם als apokalyptischem Terminus (vgl Volz 408; äth Hen 37, 4; 40, 1; 58, 3; 4. Esr 14, 22); Bernhard zSt; Lindblom 53.

[1] Zur rabbinischen Exegese vgl Foerster, in: ThWb V 578, 13—20; Schanz zSt. Grill Untersuchungen II 217f leitet 3, 14 aus der „Sabaziasreligion" ab; für die hermetische Deutung setzt sich Dodd Interpretation 376 ein; gegen die Auslegungen von Brückner u Baudissin vgl Clemen Entstehung 96.

[2] Es heißt ὕψωσεν statt ἔστησεν ἐπὶ σημεῖον (Nu 21, 9).

[3] Von „Doppeldeutigkeit" spricht Cullmann Ausdrücke 365ff u Urchristentum 79; ähnlich Fascher Traditionsgeschichte 223; Schelkle 124; W. Stählin 18; Buber 121, 1 sieht diese Doppeldeutigkeit im Verhältnis Original—Übertragung gegründet; weiter H. J. Holtzmann Theologie 506f; Lindeboom 496f; Lauck zSt.

[4] Dieser Ausdruck bei Schelkle 124; weitere „Verkündigungswörter" sind „Siegen (νικᾶν)" und „Vollenden (τελειοῦν)".

[5] Weil das tertium comparationis in dem Erhöhen liegt (Wahle 192; Zahn Joh 202 macht auf die betonte Voranstellung des ὑψωθῆναι vor δεῖ aufmerksam; auch 205), sind alle allegorischen Deutungen („Schlange ein Bild der Sünde, Christus das Gegenbild dazu usw") ausgeschlossen (so Zöckler zSt; Bengel zSt ua).

[6] „Zwischen den Begriffen ὑψοῦσθαι und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου besteht ein enger Zshg; er wurde aber offenbar nicht vom Evglsten selbst erst geschaffen, vielmehr war er diesem durch die Überlieferung vorgegeben. Sonst wäre es unverständlich, weshalb er es einerseits vermeidet, das Verbum ὑψοῦν beliebig zu verwenden, und andererseits doch den Menschensohnnamen mit anderen Inhalten verbindet" (Iber 148; auch Grill Untersuchungen I 46, 2).

[7] Einmal die Ableitung von Jes 52, 13ff (dazu Euler 98f; Franke 288; Hühn 75; Belser Joh zSt; MacGregor John zSt; Thompson Elements 222f; Michel Theologie 29; Henderson zSt; Dupont 259, 6; Vergote 7; Hegermann 31 ua) und zum andern diejenige vom gnostischen Auffahrtsmythos (von Iber 156, 165 vermutet, dann aber abgelehnt).

[8] So die wohl am häufigsten vorkommende Heranziehung des aramäischen זקף, das erhöhen und kreuzigen bedeutet (Schlatter Joh 96; Wahle Joh zSt; Immer 506; Lattey 597; Hirsch Studien 51 ua), auch des ארים (Schultheß 220, dazu Iber 150, 152) und des אסתלק (Torrey John 320ff). Belege aus anderen aramäischen Dialekten bei G. Kittel Herkunft 282ff; zustimmend Black 103.

that the primary significance of the ὑψωθῆναι should not be sought in the σταυρωθῆναι"[1]. Nimmt man weiterhin die außerjoh Erhöhungslogien[2] hinzu, indem man zugleich erkennt[3], daß der Evangelist nach 12, 33[4] das ὑψοῦν im Sinne der Erhöhung als Kreuzigung verstanden haben wollte, so ergibt sich mit sehr großer Wahrscheinlichkeit die Deutung des ὑψοῦν als „Erhöhung in den Himmel"[5] für 3, 14 als vorjohanneischer[6] Überlieferung[7]. Das folgende δεῖ, das sich in mehrfacher Hinsicht von den synoptischen Leidensweissagungen unterscheidet[8], scheint als apokalyptisch-eschatologischer Terminus[9] die hier vorgeschlagene Deutung zu stützen[10].

---

[1] Odeberg Gospel 111; vor allem 110: "In fact, the symbolical significance is transferred from the ὄφις to the ὑψωθῆναι; hence, it may be concluded, although the elevation of the serpent is paralleled with the elevation of the Son of Man, the serpent itself is not paralleled with the Son of Man."

[2] Das Verb ὑψοῦν ist im NT selten, es findet sich nur noch AG 2,33; 5,31 u Php 2,9 (hier das sinngleiche ὑπερυψοῦν); dazu Thompson Elements 223; H. J. Holtzmann Joh zSt.

[3] Über den themageschichtlichen Zshg mit Joh 8,28 u 12,34 vgl Iber 148; Belser zSt u die Analyse 118f dsAr.

[4] Wahle zSt.

[5] Nach Dodd Interpretation ist ὑψοῦν "a synonym for ἀναβαίνειν"; ähnlich Zahn Joh zSt; vorsichtiger Fascher Auslegung 40; Noack kerygma 77 parallelisiert ὑψοῦν mit δοξάζειν und erblickt hierin eine "liturgisk formele".

[6] Zahn Joh 204: „Dies ergibt sich so klar aus dem Zusammenhang von V 12—15, daß kein Ausleger darauf geraten sein würde, hier statt dessen eine Weissagung des Todes Jesu und zwar seine Erhöhung ans Kreuz zu finden, wenn nicht die Bemerkung des Ev zu einer sehr ähnlichen Aussage Jesu 12,32 hierzu verleitet hätte"; weiter Thompson Elements 223; Luthardt Ev zSt; B. Weiß Joh 65.

[7] Die am häufigsten vertretene Deutung auf die Kreuzigung und Erhöhung bei: Besprechung der Probabilia 119; Hilgenfeld Antijudaismus 511; Petersen 140; Bousset Johannesevangelium 624; MacGregor John zSt; Hühn 75 (indem er das ἔδωκεν von 3,16 hinzunimmt!); von Dobschütz Charakter 162; Wahle 192; H. J. Holtzmann Joh zSt; Zöckler 35f; Immer 506; O. Holtzmann Joh zSt; Keil zSt; Clemen Entstehung 96; Belser Joh zSt; Bert 55; Hirsch Studien 51; Hoskyns Gospel zSt; Thoma Testament 43; W. Schütz Joh zSt; Corell 68f; Spörri zSt; B. Weiß Joh zSt; Wendt Schichten 83,1; Heitmüller zSt; Bernard zSt; Bertram Himmelfahrt 211,2 u 213; Wikenhauser Joh zSt; Maier zSt; Olshausen Joh zSt; Büchsel Joh zSt; Schwartz 150; Wellhausen Johannis 18; Goppelt Typos 220f; W. Bauer Wörterbuch 1544; Grundmann, in: ThWb II 24,40f; Dodd Interpretation 353; Torrey Gospels 46; E. Schweizer Zeugnis 357; zur Exegese in der Alten Kirche Zahn ebd 204,63.

[8] Bei den Syn finden sich erstens die Summarien: παραδίδοσθαι, πολλὰ παθεῖν, ἀποδοκιμασθῆναι, ἀποκτανθῆναι; zweitens kommt das δεῖ nur in der 2. Leidensankündigung Mk 8,29ff vor, und hier steht es vor dem Verbum; außerdem steht in der 1. Leidensankündigung bei Mt 17,22f u Lk 9,43f μέλλει, während in der 3. Leidensweissagung das Passiv vorherrscht (Mk 10,32ff; über den dt-jes Hintergrund dieser Textstellen vgl Hegermann 130) und drittens fehlt in den syn Leidensankündigungen das ὑψοῦν (vgl auch Iber 150f; anders Windisch Angelophanien 230; Blauert 150f).

[9] Grundmann, in: ThWb II 24,4—25,7; Lohmeyer Markus 165f; ihm schließt sich Schelkle 110 an (allerdings wird damit nach seiner Meinung das syn δεῖ-Motiv der Leidensaussagen nicht ausgeklammert); weiter Fascher Beobachtungen 229.

[10] Auch nach Iber 151 ist der Spruch nun aber in einer Fassung erhalten, „die den ursprünglich passionalen Sinn nicht mehr ohne weiteres erkennen läßt"; weiter Fascher Beobachtungen 244: „Man darf also sagen, Johannes habe jenes δεῖ πολλὰ παθεῖν auf ein δεῖ ὑψωθῆναι beschränkt und damit den Gedanken des leidenden Menschensohnes und des

Im Gegensatz zu anderen Textstellen des Joh-Ev, wie zB 5, 39 und 6, 32ff[1], fällt die äußerst positive Stellung zum AT und die Bewertung des Mose in die Augen. Weiterhin zeigt sich in der Art, wie dieses Logion "in common with the Jewish interpretors rejects all symbolical significance of the serpent of Moses"[2], daß der Midrasch sich im jüdischen Sinne gibt[3]. Die typologische Bedeutung verlagert sich von der Schlange weg auf das *ὑψωθῆναι*[4]. Daß der Ursprung dieses Spruches nicht nur in jüdischen, sondern auch judenchristlichen Kreisen zu suchen ist, zeigt die Anwendung des Menschensohn-Titels auf den irdischen Jesus. Die christologische Perspektive weist jedoch auf die sichtbare und öffentliche Inthronisation Jesu zum Menschensohn[5].

III. Joh 5, 27—29

1. Allgemeine Charakteristik

Diese drei Logien stellen einen sehr umstrittenen Abschnitt[6] innerhalb der großen christologischen Rede des 5. Kapitels dar. Unter sich eine Einheit[7] bildend, wird eine nur lose Verbindung mit dem vorangehenden Vers durch *καί*[8] erreicht, während sich 5, 30 deutlich auf 5, 19 bezieht[9], ins Präsens zurückwechselt und rhythmisch gegliedert ist[10]. Bemerkenswert ist auch der Stilwechsel: 5, 26 spricht im Sohn-, 5, 27—29 im Menschensohn- und 5, 30 im Ich-Stil. Als joh Stileigentümlichkeiten erweisen sich das *ἔρχεται ὥρα ἐν*[11], das *τοῦτο*[12]

Ärgernisses des Kreuzes ausgeschaltet, ist doch die Stunde, in der nach den Synoptikern das Leiden einsetzt, der Beginn des *δοξασθῆναι* (13,31—33). Dem entspricht die Auslassung des Gebetskampfes in Gethsemane und das Triumphwort *τετέλεσται* (19,30) . . . Hat doch Johannes kein anderes alttestamentliches Beispiel zur Verfügung als Num 21,8f. Ein Symbol, nicht einen leidenden Propheten, dem vergleichbar Jesus Prophetenschicksal erleidet (Lk 13,33)!"; vgl weiter ua Köhler 97—100; Corssen Abschiedsreden 131; Bultmann Theologie 400; Lohse Märtyrer 192; Winter 149. — Auf dieses Problem näher einzugehen, wird in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich sein und muß einer Überlieferungsgeschichte und Theologie des Joh-Ev vorbehalten bleiben.

[1] J. Jeremias, in: ThWb IV 877,1ff. [2] Odeberg Gospel 110f.

[3] Anders Bau Joh 57 u Bu Joh 110,2; dagegen auch Iber 152.

[4] Das Passiv ist semitische Umschreibung für das Handeln Gottes; es war sowohl in der Apokalyptik als auch im Rabbinat üblich.

[5] Die Verwendung des Motivs der ehernen Schlange in Barn 12,5—7; Justin Apol 60; Dial 91. 94. 112 läßt erkennen, daß die Typologie auch vor Johannes bereits gebraucht wurde. Allerdings bestehen zwischen den genannten Exegesen und Joh 3,14f erhebliche Unterschiede; dazu vgl Iber 152—154 u weiterhin Bu Joh zSt.

[6] Bu Joh zSt; Iber 112 u Anm 47; Blauert 72, 25 ua; anders Petersen 225, der 5,27 mit 5,24—26 zusammenstellt!

[7] Blauert 71f; Iber 112 u 117f; „den beabsichtigten Zusammenhang zwischen V 27 u 28f sieht auch Bultmann" (Blauert 72, 25), Bu Joh zSt (kritisch Iber 116,63). Zum Ganzen vgl 135ff dsAr.

[8] Auch Bu Joh zSt; Wendt Joh 122; vgl dieselbe Technik in 1,51; 3,13 u 3,14f.

[9] Hierüber herrscht bei den Auslegern weitgehende Übereinstimmung; beide Male liegt der Ich-Stil vor (Hirsch Studien 57).

[10] Blauert 73, 26.

[11] Ruckstuhl Einheit 205 verweist auf 4,52 u 53, „die drei Fälle entsprechen dem joh *ὥρα ὅτε* oder *ἵνα*; alle drei Wendungen sind ausschließlich joh; es findet sich im ganzen NT auch

und *μὴ θαυμάζετε*[1] in 5, 28[2]. Wie die bisherigen Logien der Menschensohn-Thematradition ist auch 5, 27ff in Prosa[3] abgefaßt, 5, 28f im futurisch-kollektiven Weissagungsstil gehalten[4] und in allen drei Versen wird über den Menschensohn in der dritten Person ausgesagt. Es liegt deshalb nahe, auch in dieser Spruchreihe Überlieferungsgut[5] zu sehen, das — in den übergeordneten Zusammenhang der joh Menschensohn-Thematradition gehörend[6] — der Evangelist in seine Komposition[7] des Evangeliums eingearbeitet hatte.

---

keine einzige genau entsprechende Wendung . . ." (161); außerdem macht er auf 5,25 aufmerksam, wo der Evglst die „gleiche, leicht modifizierte Wendung" (Blauert 72,25) angewandt hat; zum Wechsel von *ποιήσαντες — πράξαντες*, den Ruckstuhl ebd auch für eine joh Wendung halten möchte, vgl jedoch die Ausführungen 136,3 dsAr.

[12] Ruckstuhl Einheit 161; dieses Wort fehlt jedoch in der Liste der typisch joh Stilcharakteristika (ebd 203—205); ihm schließt sich Blauert ebd mit weiteren Beispielen an.

[1] Bu Joh 101,2 u 196,9; Hirsch Studien 49 schreibt diese Wendung dem Redaktor zu; Blauert 72,25 möchte das *ὅτι* explikativ fassen; wenn sich auch „keine schwerwiegenden grammatikalischen Gründe gegen ein solches Verständnis ins Feld" führen lassen können, hat sich die begründende Auffassung durchgesetzt (zuletzt Bu Joh 196,9); zum Ganzen vgl den Motivschichtenvergleich weiter unten auf S 113f dsAr.

[2] 5,27 u 5,29 weisen dagegen keine joh Stilcharakteristika auf. Nun ist es deutlich, daß das *καί* am Anfang von 5,27 als Einführung vom Evglsten stammt (wie das *μὴ θαυμάζετε . . . ὅτι* von 5,28). Allerdings bliebe auch die Möglichkeit, dieses *καί* von Dan 7,14 abzuleiten. Bei 5,29 ist diese Auslassung erklärlich, da er mit 5,28 eine Einheit bildet.

[3] So Blauert 7, 25; anders Gächter Strophen 113 u 147, der 5,27 aus drei Stichen u 5,28 u 29 aus acht Stichen zu je zwei Tonwörtern bestehen läßt; außerdem ordnet er 5,27 mit 5,26 u 5,28 mit 5,29 zu je einer Strophe zusammen; Müller Strophentheorie 14 faßt 5,26—28a und 5,28b—29 als zwei selbständige Strophen; Burney Poetry 80 findet in 5,29 "synthetic Parallelism".

[4] Blauert 72,25.

[5] Für die Ursprünglichkeit treten ua ein: Clemen Entstehung 142; Grill Untersuchungen I 295,1; Appel Einleitung 203; H.-D. Wendland Eschatologie 80—89; G. Stählin 237—239; Pribnow 102ff; Bernard zSt; Odeberg Gospel 209; Carpenter 444,3; Ruckstuhl Einheit 168f; vorsichtig E. Schweizer Zeugnis 354f u 355,55: „Bei Joh 5,28f ist zu fragen, warum der Redaktor, wenn ihm die joh Lehre verdächtig war, nicht einfach *καὶ νῦν ἐστιν* in V 25 weggelassen hat, womit ja sein ganzes Anliegen schon erreicht gewesen wäre"; obgleich er sogleich bemerkt, „daß man an dieser Stelle die Bedenken nicht" verschweigen kann. Schweizer bleibt dann schließlich bei der Frage stehen: „Aber wenn Johannes hier die kirchliche Meinung gewissermaßen zitierte und damit sagen wollte, daß sie ruhig weiter bestehe?"; nach Blauert 72,25 erscheint der unmittelbare Anschluß von V 30 an V 27, „dh der Beteuerung der Abhängigkeit an die Konstatierung der „Exousia des Sohnes" unglaubhaft. „Erkennt man aber auch V 27 dem Evglsten ab, wirkt außerdem das Gerichtsmotiv in V 30 unmotiviert. Hinzu kommt, daß die ‚Echtheit' der Verse 28f durch den gleichen Charakter von Vers 25 gestützt wird, so daß auch bei Tilgung der umstrittenen Verse die futurische Tendenz nicht völlig unterdrückt wird"; weiter Iber 117f.

[6] Anders Schlier 94,4 u 96, der vermutet, daß „in dem Test Abr zugrundeliegenden Text auch eine Quelle" zu sehen ist, die für den betreffenden Abschnitt des Joh-Ev in Frage komme. Man wird diese Beobachtung nicht ohne weiteres damit entkräften können, „daß Test Abr von Joh 5 beeinflußt ist" (so Bu Joh 196,8); da in Test Abr durchaus alte Traditionen verarbeitet sein können (gegen Bultmann auch Iber 143, 137). Aber auch dieses bleibt trotzdem eine unbewiesene Möglichkeit. Andererseits ist die religionsgeschichtliche Motivik in Test Abr (dazu vgl Schlier ebd) doch von der in Joh 5, 27ff zum Ausdruck kommenden unterschieden, so daß gegenüber Dan 7 u 12 — wo sich ohne weiteres ein motivgeschichtlicher

Das Logion stellt eine Motivkompilation aus Dan 7, 13 und 14 dar[1]; zum besseren Vergleich setzen wir beide Texte untereinander:

a) Joh 5, 27a: *καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ* . . .
Dan 7, 14: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία* . . . (LXX)
וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן

b) Joh 5, 27b: . . . *υἱὸς ἀνθρώπου* . . .
Dan 7, 13: . . . *υἱὸς ἀνθρώπου* . . . (LXX)
בַּר אֱנָשָׁא

Auf Grund der Übereinstimmung beider Texte erklärt sich nun auch das Fehlen des Artikels vor *ἀνθρώπου*: es ist der alte visionale „Menschensohn" aus Dan 7, der noch nicht wie in den Bilderreden des äth Hen zum terminus technicus ausgereift ist, sondern „lediglich" den Gegensatz zu den חיותא (Dan 7, 12) bezeichnet[2]. Damit erschließt sich der spätjüdische apokylaptische

---

Zusammenhang für Joh 5,27 ff finden zu lassen scheint — höchstens eine indirekte Verbindung bestehen kann.

[7] 5,27—29 wurde meistens als Einschub betrachtet, nur konnte man keine einheitliche Meinung über seinen Umfang erreichen: Weiße teilt 5,27 dem „betrachtenden Aufsatz" des Ap Joh zu (Evangelienfrage 113), während 5,28f vom Herausgeber des Ev stamme (Evangelische Geschichte 219ff); Wendt Joh 121 streicht das *ἀνθρώπου* in 5,27, da „der Zusammenhang von V 17 an" darauf hinweise, „daß hier ursprünglich nur der einfache Begriff *υἱός*, wie in V 21—26, Platz hatte", 5,28f dagegen einen Zusatz zur Quelle darstelle (ebd 122); P. W. Schmidt Geschichte Jesu 91f scheidet 5,27—29 aus; Bousset Johannesevangelium 615f sieht in ihnen „predigtartige Ausführungen" und hält sie für sekundär (Kyrios 177,1); B. Weiß Joh 102 klammert 5,28 aus, da sie den Gedankengang empfindlich stören; ähnlich auch Soltau Reden 59; H. J. Holtzmann Joh 124 schwankt bei der Betrachtung, ob er 5,28f oder 5,27—29 oder „5,19—29 wegen ihrer Differenz mit 3,17—19; 12,47.48" ausscheiden soll. Bau Joh zSt u von Dobschütz Charakter 163; Eschatologie 19 halten 5,28f für redaktionell; Faure 119 u Goguel Introduction 359 schreiben 5,27—29 dem Redaktor zu; Wellhausen Johannis 13,1 u 26 erklärt 5,19—29 kurzerhand für sekundär, da hier der Versuch gemacht wird, die joh Anschauung vom Leben mit der allgemein urchristlichen Vorstellung vom Jüngsten Gericht in Beziehung zu bringen; nach Bernard zSt bildet 5,20—29 ein Kom des Evglsten; für Hirsch Studien 57 besteht hinsichtlich des Urteiles über 5,28f völlige Klarheit: „Sie bedeuten eine dem Gedankengang der Rede nicht gemäße Abschweifung auf die Auferstehung im gegenständlichen Sinne . . . Zusammen mit 22. 23 bedeuten sie eine Sicherung der kirchlichen Vulgäreschatologie durch R . . . R hat also in 28—30b eine vollkommene Parallele zu 25—27 . . ."; ähnlich Käsemann Besprechung von Bultmann 197; Bultmanns Urteil (Joh zSt) ist zwiespältig: 5,27 ist „schwerlich . . . noch ein Satz der Quelle", höchstens die erste Satzhälfte (ebd 196,1), die zweite Satzhälfte ist „ein Zusatz des Evglsten, wenn nicht gar schon des Redaktors, . . ."; 5,28 stellen aber „auf alle Fälle" den Zusatz eines Redaktors dar (weiter Bultmann Eschatologie 4f; Theologie 385; dazu Iber 116,63); ein summarisches Urteil über die „wenigen massiven Stellen im 4. Ev" als kirchlicher Redaktion fällt Braun 287 (jedoch hält er 1. Joh 2,28; 3,2 u 4,17 für ursprünglich); weiter C. Schneider 139.

[1] Vgl auch äth Hen 46,2ff u 4. Esr 13,3; „auch Apk 1,13 u 14,4 schließen sich dem Sprachgebrauch von Dan 7,13 an" (Iber 117 u Anm 69); Hühn 77 verweist neben diesen Stellen noch auf Ps 72,1ff.

[2] Diese nicht determinierte Form des Menschensohn-Titels ist längst von den Auslegern beobachtet worden, und die verschiedensten Erklärungen haben das damit gestellte Problem

Hintergrund[1] fast von selbst[2]: der Titel „Menschensohn“ stammt aus der Apokalyptik[3], und die Wendung des *κρίσιν ποιεῖν*[4] zielt auf das Endgericht. Spezifisch jüdisch ist auch das Motiv der Übergabe[5]; denn das Gericht am Ende der Tage war nach allgemein verbreitetem israelitisch-spätjüdischem Glauben die Prärogative Gottes. Durch das *διδόναι*[6] wird bereits in der Apokalyptik dieser Anschauung Rechnung zu tragen versucht. Dazu gesellt sich endlich die Begründung der „Gerichtsvollmacht mit der Menschensohn-Würde, die das eschatologische Richteramt umschließt“[7].

Für das Alter dieses apokalyptischen Spruches spricht die bereits hervorgehobene Beobachtung, daß der Menschensohn-Name als Titularbezeichnung für Jesus noch nicht in Anspruch genommen ist. 5, 27 scheint deshalb der spätjüdischen Menschensohn-Tradition näher als die synoptischen Menschen-

---

zu bewältigen gesucht: Nach Bau Joh zSt fehlt der Artikel „weil es auf den Begriff ankommt“; Bernard zSt findet in 5,20—29 “a commentary by the evangelist”; *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sei “a designation of Himself used by Jesus in all four Gospels, but is not employed by the evangelists when referring to Him”; Bornhäuser Missionsschrift 185 leitet diesen Ausspruch von Ps 8,5 ab „wo ja nicht *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern *υἱὸς ἀνθρώπου*“ steht; Bu Joh 196,3 fragt, ob der Artikel hier fehle, „weil *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nach Analogie von *θεός*, *κύριος* und dgl behandelt ist?“; nach Schlatter Joh zSt; H. J. Holtzmann zSt; B. Weiß Joh zSt; Zahn Joh zSt; Immer 507; Clemen Entstehung 142; Lagrange Jean zSt; Goebel zSt; Loisy Évangile zSt; Moe 242; Temple zSt; Howard Father 9; Büchsel Joh zSt u MacGregor John zSt wird das Fehlen des Artikels (mehr oder weniger) damit begründet, daß an dieser Stelle die Menschheit Jesu betont werden soll. Torrey 143 meint, daß “the second aleph” fortgefallen sei („בַּר אֱנָשׁ(א) אִתוֹהִי“); Blauert 72,24 sieht, daß „der artikellose Gebrauch *υἱὸς ἀνθρώπου*“ Schwierigkeiten macht. „Darum die Bedeutung ‚Menschenkind‘ anzunehmen, ist jedoch nicht möglich, 1. weil in der ganzen christologischen Rede auf den historischen Jesus nicht reflektiert wird, 2. weil eine Begründung des Richteramtes durch das Menschsein Jesu dem Urchristentum unbekannt ist“; zum Ganzen vgl auch Iber 116f.

[1] Anders Clemen Entstehung 142; Bau Joh zSt weist auf Mand. Lit. 206 L hin, „wo der Fromme sagt: ‚Die Bösen, die sich gegen mich erheben, für die gibt es einen Mann, der sie züchtigt, nicht mit meiner Kraft, sondern mit der Kraft des gewaltigen Lebens‘“. Dieser Hinweis stellt aber nur eine Gedankenanalogie dar, die sich in diesem Falle auf das Motiv der Krisis im weitesten Sinne bezieht; zum Problem Urmensch-Menschensohn vgl Sjöberg 120ff; Bentzen Menschensohn 76f; Engnell 191 ua.

[2] Bernard (ähnlich Barett Tradition 82) zSt interpretiert 5,27 auch von Joh 17,2 u Mt 28,18 her; Soltau Reden 58 u Oehler Missionscharakter 79 von Stellen wie Mt 25,31f; Schlatter Joh zSt von Joh 12,31 u 16,11. Die Verwandtschaft mit den syn Texten liegt auf der Hand; sie beruht auf derselben Abhängigkeit von apokalyptischen Überlieferungen.

[3] Nach Iber 116 würde freilich das alleinige Vorkommen des Titels noch nicht beweiskräftig sein; „denn auch die Urgemeinde hat den Titel bisweilen unter Ignorierung seines ursprünglich apokalyptischen Inhalts gebraucht“.

[4] Äth Hen 1,9 u Jd 14 (dazu Iber 116,62).

[5] Äth Hen 69,27: ወርእሰ ለኵነኔ ተውህበ ; auch 45,3; 46,4—6; 48,8f; 49,4f; 54,2; 55,4; 62,5ff ua.

[6] Bu Joh 195,6 vermutet hinter *ἐξουσίαν διδόναι* das aramäische נתן רשות; das danielische יהב שׁלטן dürfte dagegen sachgemäßer sein, denn auf dem „Erlaubnis geben“ scheint kein Akzent zu liegen (vgl 36,1).

[7] Blauert 72f; Theissing 109,9; nach Wikenhauser Einleitung 214 erinnert „nur“ dieser Satz „an die syn Hoheitsaussagen“.

sohn-Worte zu stehen und historisch zwischen apokalyptischer und urgemeindlicher Menschensohn-Überlieferung zu liegen[1].

3. Auslegung von V 28f

Auch diese beiden Verse lehnen sich an ein Kapitel des Dan-Buches an, nur bildet nicht Dan 7, sondern Dan 12[2] den exegetischen Hintergrund, wie eine Übersicht beider Texte lehrt:

a) Dan 12, 2: *πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ὀνειδισμόν, . . .* (LXX)

b) Joh 5, 28f: *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις . . . ἐκπορεύσονται οἱ . . . εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ . . . εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.*

Entspricht der Wechsel von *πολλοί* zu den *πάντες* einer universalistischen Tendenz, so ist das *ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ* im Unterschied zum Dan-Text neu[3], indem es den christologischen Grund des gesamten eschatologischen Enddramas angibt. Eingeschoben sind ferner das *τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες* und das parallele *τὰ φαῦλα πράξαντες*[4], wodurch der Aussage ein paränetischer Akzent[5] verliehen wird. Wichtig ist endlich noch die Entwicklung vom verbalen *ἀνίστημι* zur *ἀνάστασις*[6] mit dem einführenden *ἐκπορεύειν*. Damit wurde eine endgültige, allgemeine Lehre von der Auferstehung in ihrer doppelten Zielrichtung erreicht.

Die Herkunft der beiden Logien aus der apokalyptischen Gedankenwelt ist kaum zu bezweifeln, wenn man außerdem auf die Motive der „Stimme"[7] als

---

[1] Iber 117,71; diese Beobachtung könnte mit ein Hinweis dafür sein, daß die joh Menschensohn-Thematradition eine eigenständige Traditionslinie neben der syn darstellt. Zumindest muß diese Möglichkeit gesehen werden. Ob sie historisch mit letzter Sicherheit geklärt werden kann, bleibt vorerst dahingestellt; für den weiteren Zshg vgl auch Gyllenberg 145f.

[2] So Iber 114,57; Hühn 77f erinnert neben Ez 37,4 noch an 55,3; Wikenhauser Joh 3St sieht als „biblisches Vorbild" Ez 37,4 an.

[3] Für Iber 118,72 ist bei dem Motiv der *φωνή* die Frage entstanden, ob 5,28f in seinem „ursprünglichen Wortlaut erhalten" ist; die *φωνή* in V 28 hat ihre Parallele in 5,25 und außerdem lasse sich „ein einfaches *φωνή* in dem V 28 vorausgesetzten Sinn im Bereich der apokalyptischen Literatur" nicht belegen. Zur Begründung des 1. Punktes vgl die Ausführungen 133f dsAr; zur Stimme des Menschensohnes in der Apokalyptik vgl jedoch äth Hen 62,3; 4. Esr 13,4.33!

[4] Daß beide Wendungen nicht als Gedankengut des Evglsten gewertet werden dürfen (so Ruckstuhl 161), beweist das Vorkommen von *τὰ φαῦλα πράσσειν* in Joh 3,20; Rm 9,11; 2. Kr 5,10 (Bu Joh 113,7); *τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν* ist Hapaxlegomenon im Joh-Ev (Bu Joh 196,9).

[5] B. Weiß Joh 102.

[6] Das Urteil von Iber 114,57: „Die Formulierungen *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως* sind allerdings ohne Analogie" dürfte wohl zu weitreichend sein; da beide Wendungen im vorliegenden Text an das *ἀναστήσονται* von Dan 12,2 anzuknüpfen scheinen, nur hier im Joh-Ev vorkommen und vielleicht Semitismus sind (Bu Joh 196,9).

[7] Vgl äth Hen 62,3; 4. Esr 13,4.33; in den weiterem Zshg gehören auch 1. Kr 15,52; 1. Th 4,16f; Didache 16 u das Gebet des jüdischen Falaschas in Abessinien (auch 4. Esr 6,23), wo von der Trompete, dem Ruf der Posaune usw die Rede ist (dazu Iber 112f). Die *φωνὴ σάλπιγγος* hat ihren festen Platz „im Geschehen der Endzeit", Mt 24,31; Joel 2,1;

dem Beginn des eschatologischen Endes[1], der allgemeinen Totenauferstehung[2] und des Gerichtsaktes[3] auf Grund der Werke[4] hinweist[5], die mit dem Menschensohn als Zentrum geradezu die Konstituentien der spätjüdischen Apokalyptik und damit der urchristlichen Eschatologie umgreifen.

Auf Grund dieser Einsicht in die religionsgeschichtliche und theologische Struktur der beiden Sprüche wird es kaum möglich und sachgemäß sein, eine Naht zwischen 5, 27 und 5, 28f festzustellen[6]. Denn die religionsgeschichtliche Ebene — nahegelegt durch den gemeinsamen, danielischen Text — ist in beiden Logien dieselbe, nämlich die der apokalyptisch-eschatologischen Inthronisation (V 27) und der damit verbundenen und eingeleiteten Akte von Heil und Gericht (V 28f). 5, 27—29 gehören demnach nicht nur auf Grund der motivgeschichtlichen Analyse zusammen, sondern bilden auch im Rahmen der Apokalyptik und im vorliegenden Text einen geschlossenen Bedeutungszusammenhang. Bei aller Zurückhaltung wird man vermuten dürfen, daß die Zusammenstellung der beiden Logien bereits dem Evangelisten[7] vorgegeben war[8].

Jes 27,13; Ps Sal 11,2; Apk Abr 31; Schemone Esr 10; Apk 1;10, 4,1; 8,2.6.13; 9,14 (dazu Iber 113,50).

[1] An die φωνή = Verkündigung Jesu kann selbstverständlich nicht gedacht sein, „ἀκούειν ist nicht die Vorbedingung für die Teilhabe am ‚Leben'; denn auferstehen werden alle Menschen" (so auch Iber 113); ein solches Verständnis könnte sich nur auf 5,25 stützen (so MacGregor John 180: "That the signal for resurrection even at the last day is not some dramatic word of command, but the word of the Gospel which is already being preached, . . ."; ähnlich H. J. Holtzmann Joh zSt); doch dazu vgl 133f dsAr.

[2] Bousset Religion 269ff; Volz 229ff; Bernard zSt; Iber 113f. Schanz zSt zieht zum Vergleich von οἱ ἐν τοῖς μνημείοις 1. Ths 4,13: οἱ κοιμωμένοι heran; anders Wright Revelation 697: "... he (= Joh) is not thinking of those who are physically dead . . .".

[3] κρίσις = „Verurteilung" (Bu Joh 196,9) = κατάκρισις (Iber 114,55); auch Sjöberg 73f; Merx 110. So auch im äth Hen 38,1. 3; 45,6; 69,26ff.

[4] Äth Hen 63,8ff; 95,5—7; 97,6ff; 100,7ff; Ps Sal 2,15ff; Mt 26,27 (25,31ff; dazu Schlatter Parallelen 22); Rm 2,6; 14,12; 1. Kr 3,13—15; 2. Kr 5,10; 11,15; Apk 2, 23; 20,13; 22,12; dazu Iber 114,56.

[5] Obwohl 5,28f in der apokalyptischen Gedankenwelt (mittels der danielischen Vorlage) gegründet ist, soll nach Iber 114f „ihre Formulierung" auffallend sein; da von einem Gerichtsakt explicit keine Rede sei. Die Auferstehung, „die auf die φωνή Jesus hin geschieht", diene nicht dazu, „die Gesamtheit der Menschen vor dem Richter zu versammeln, damit er sein Urteil über jeden einzelnen fälle; die Auferstehung ist in ihrer doppelten Möglichkeit selbst schon Vollzug des — stillschweigend vorausgesetzten — göttlichen Urteilsspruches. Mit der doppelten Auferstehung vollzieht sich gleichsam automatisch das Gericht". Scheinbar hat Iber ebd 114f übersehen, daß beide von ihm aufgezählten Momente hinreichend aus Dan 12 erklärt werden können; es ist deshalb unnötig, auf die „mangelnde Konsequenz in der Auferstehungslehre des Spätjudentums" hinzuweisen (115f), um hier eine Erklärung zu suchen.

[6] Auch vom Inhalt her wird die Zusammengehörigkeit von 5,27—29 bestätigt. Dagegen kann man nicht einwenden, daß κρίσις in 5,27 = Gerichtsakt und in 5,58f = κατάκρισις bedeutet (dazu Iber 117f).

[7] So auch Iber 118.

[8] In diesem Zshg wurde bewußt auf einen Vergleich mit 5,19—26 verzichtet; dazu vgl 135ff dsAr.

IV. Joh 6, 27 und 53[1]

1. Erklärung von 6,27

Das Logion, in imperativischer Form gehalten, leitet die Himmels- oder Lebensbrotrede in Joh 6 ein. Während V 27a (bis *αἰώνιον*) sich durch einen antithetischen Parallelismus membrorum[2] auszeichnet, weist V 27c (*τοῦτον… θεός*) zwei joh Stileigentümlichkeiten[3] auf und dürfte demnach vom Evangelisten als weitere Interpretation dem Spruch[4] angefügt sein.

In 6, 27a und b wird man eine dem Evangelisten vorgegebene Überlieferung[5] sehen dürfen. Der Spruch ist eine Mahnung, für Speise zu sorgen, die unvergänglich ist und ewig bleibt[6]. Die Bemerkung über den Menschensohn[7] als Spender solcher Nahrung scheint deutlich auf das Ende[8] der Lebensbrotrede 6, 51ff hinzuweisen.

2. Erklärung von 6,53

Dieser Spruch findet sich in dem besonders „umstrittenen Teil der Brotrede"[9] 6, 51c[10]—58[11]. Wie dieser[12] Abschnitt, so weist auch 6, 53[13] sowohl unjoh als auch

---

[1] Zur Begründung dieser Zusammenstellung vgl 115,8 dsAr.

[2] Blauert 89 u Burney Poetry 80; Bu Joh 164 schreibt ihn der Quelle der Offenbarungsrede zu. Darüber hinaus will Burney Poetry 136 nicht nur einen "three-beat rhythm" finden, sondern auch neben Joh 10,1—5 "the use of rhyme by our Lord" (ebd 161 u 170) feststellen (die aramäische Übersetzung 174f); ähnlich schon vor ihm Szczygiel Aufbau, der aus 6,25ff ein „Gedicht" macht.

[3] Ein Hauptwort mit Artikel (= *ὁ θεός*) wird als Attribut verwendet (Ruckstuhl Einheit 204; Blauert 89, 10; Hirsch Studien 13 u 60 möchte *ὁ θεός* ausscheiden) und begründendes *γάρ* (Blauert 67,8 u 89).

[4] Anders Blauert 89, er führt aber keine nähere Begründung an und Bu Joh 166,10, die beide 6,27b und c ausscheiden; ersterer weist die beiden Vershälften dem Evglsten und letzterer der Redaktion zu.

[5] Wendt Schichten 125 u Spitta Joh zSt zählen den Vers zur Grundschrift, mit einem „Vielleicht" auch Wellhausen Johannis 33; vgl. 116,3 dsAr.

[6] Ob *δίδωσιν* oder *δώσει* zu lesen ist, wird man textkritisch kaum noch entscheiden können (so ua Zahn Joh zSt und Bu Joh 166,10).

[7] H. J. Holtzmann Joh zSt faßt an dieser Stelle *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* messianisch auf, was bei der Vielfalt der Funktionen des Menschensohnes im Joh-Ev wohl ein wenig zu allgemein ist.

[8] So auch Iber 157, 170 und — wenn auch von anderen Voraussetzungen aus — Bu Joh 166,10.

[9] Noack Tradition 69.

[10] Der „Einschnitt" wird meistens von den Auslegern (Tholuck Johannes zSt; B. Weiß Joh zSt; Belser Joh zSt; Schanz zSt; Thompson Interpretation 340; Dobschütz Charakter 163; Bernard zSt; Hirsch Studien 64; J. Jeremias Literarkritik 44; Bu Joh zSt; E. Schweizer Zeugnis 362; Iber 157, 170; Blauert 87 ua) bei 6,51 vorgenommen (wenn auch mit Unterschieden in der Festlegung der Vershälfte); dieses Problem braucht in dem vorliegenden Zshg nicht weiter verfolgt zu werden.

[11] Für eine sakramentale Erweiterung sprechen sich ua aus: Merx Evangelien 134 u 136; Wellhausen Erweiterungen 29 u Johannis 32f; Schwartz 363; Spitta Joh zSt; Lepsius Joh 555; Boussett Johannesevangelium 616; Loisy Évangile zSt; von Dobschütz Charakter 163; Andersen 164; Carpenter 428 (jedoch vorsichtig); weiter Dibelius, Thompson u Faure (nach J. Jeremias Literarkritik 36, 13); Käsemann Besprechung von Bultmann 197; Bu Joh

joh Stileigentümlichkeiten auf, und zwar sind die joh auf die Einleitung[1] und die unjoh auf den Ausspruch Jesu[2] selbst verteilt. Mit Recht hat man „beiden Beobachtungsreihen dadurch Rechnung zu tragen“ versucht, daß der Evangelist in diesem Abschnitt „Wendungen einer vorjoh eucharistischen Homilie benutzt, die mit dem Deutewort zum Brot (6, 51c) einsetzt“[3].

3. Ergebnis

Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte sich ergeben haben, daß die beiden Menschensohn-Logien der Abendmahlstradition[4] und -liturgie[5] joh Gemeinden

---

162,5 u 6; J. Jeremias Literarkritik 44 u Abendmahlsworte 59; Hirsch Studien 63ff; Lohse Märtyrer 191,3; Schaedel 186; wenn auch der Umfang des Einschubs bei den einzelnen Exegeten verschieden bestimmt wird.

Ohne methodische Differenzierung: Meinertz Theologie II 298ff; Wikenhauser Joh zSt; Delling 130f; J. Schneider Komposition; Raney 74f; Szczygiel Aufbau; Philips; Craig Interest 38ff; Gächter Form; Mußner 128—137.

[12] E. Schweizer Zeugnis 353f; J. Jeremias Literarkritik 44; Bu Joh 174—177; Blauert 87f ua.

[13] Der Vers ist in Prosa abgefaßt; Raney 74f (im Zshg mit 6,32—58) zählt ihn zu den “Narrative Prose Hymns”; zur Charakterisierung dieser Hymnenart vgl ebd 75 (zur Kritik Ruckstuhl Einheit 54); zum strophischen Aufbau vgl Szczygiel Aufbau 266; Müller Strophentheorie 22; Gächter Form 424.

[1] *οὖν* historicum und *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ . . . οὐ* (dazu J. Jeremias Literarkritik 44; Noack Tradition 68f; Ruckstuhl 204, auch 243—267; Blauert 88,4). Es ist deshalb wahrscheinlich, daß die gesamte (eigentlich doppelte) Einleitung (ähnlich, wenn auch mit leichter Modifizierung wie in 1,51): *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* . . . vom Evglsten stammt.

[2] „Unjoh wirkt: *πίνειν* c. acc. des Gebrauches . . . anstatt *πίνειν ἐκ τινος* (4,12. 13. 14); ähnlich *φαγεῖν* c. acc. . . . anstatt *φαγεῖν ἐκ τινος* (26.51) . . .“ (Blauert 88,3) und das vor den Artikel gestellte Pronomen (J. Jeremias Literarkritik 44).

[3] So zuletzt J. Jeremias Joh 256f; damit hat Jeremias seine frühere Anschauung (6,51c—58 sei ein redaktioneller Einschub) modifiziert (über die damit im Zshg stehende These von der Arkandisziplin vgl J. Jeremias Abendmahlsworte 59; Benoit 369; Oehler Missionsschrift 28f; Bete 367f; kritisch Schürmann 527); weiter Schürmann 527,2: „Der Redaktor aber, der hier vorjoh T redigiert, wird Joh selbst sein; . . .“; E. Schweizer Zeugnis 362,82: „. . . , daß der Evglst eine schon formulierte Tradition (eine ‚Homilie‘ zu den Einsetzungsworten?) aufgenommen und in seinem Stil wiedergegeben hätte“; auch Michel Gemeinde 62,48; Albertz I 245; Cullmann Gottesdienst 90,89; J. Schneider Komposition 142; Iber 157, 170; Blauert 88—97. Für die Echtheit sprechen sich weiter aus: Wendt Schichten 126; MacGregor Origins 236 u 238; Grill Untersuchungen II 223ff; Pfleiderer Urchristentum 362; Schultzen 78—86; Clemen Erklärung 196f: „Jedenfalls schließt er (= Joh) sich an eine Redeweise an, wie sie in seiner Umgebung üblich war . . .“; Entstehung 265; Ruckstuhl Einheit 267f; auch schon 169; Gächter Form (aus einem formalen Vergleich zwischen Joh 6,35ff u Joh 14—16 schließt Gächter, daß es sich bei dem ersten Abschnitt „um eine literarische Schöpfung“ handeln muß; ebd 437); Noack Tradition 69.

[4] Bugge zSt, Wendt zSt, B. Weiß Joh zSt, Kreyenbühl und Odeberg bestreiten, daß eine Beziehung zwischen 6,51cff und dem Abendmahl vorliegt (dazu Bu Joh 162,3); die Geschichte der Auslegung findet man bei Zahn Joh 350,57; zur Umdeutung der Sarx (so Lepsius Joh 555; Eisler Abendmahl 186f) vgl Bu Joh zSt.

[5] O. Michel macht darauf aufmerksam, „daß in diesem Abschnitt so liturgisch gesprochen wurde wie nirgends vorher oder nachher“ (nach E. Schweizer Zeugnis 362,82); H. J. Holtzmann Joh zSt findet in 6,53 „die ganze Terminologie des Abendmahlsritus Mt 26,26.28“ wieder: *ευχαριστειν = ευλογειν, διδοναι, αρτον, φαγειν, πινειν, αιμα, υπερ.*

angehören. Wenn sie auch im Unterschied zu den bisher untersuchten Sprüchen der Menschensohn-Thematradition ein weiter entwickeltes Stadium der Neuauslegung aufweisen[1], so braucht das nicht ohne weiteres gegen ihre themageschichtliche Zusammengehörigkeit[2] zu sprechen. Auf jeden Fall sind 6, 27 u 53 nicht nur ein beredtes Zeugnis für die Komplexität[3] der Ebene der Neuinterpretation innerhalb der joh Menschensohn-Thematradition, sondern auch der Erweis für die hohe Schätzung des Menschensohn-Titels[4], daß er seine Aufnahme in eine eucharistisch-liturgische Überlieferung fand.

V. Joh 6, 62

Die Frage von Joh 6,62 ist an den Kreis der Jünger gerichtet und soll ihnen das noch größere Skandalon offenbar machen[5]. Die Auffahrt des Menschensohnes in den Himmel[6] wird die Jünger allein auf der Erde zurücklassen, und deutlich wird man an die Situation der Abschiedsreden erinnert, die angesichts des Weggangs Jesu für die Jünger durch *λύπη* und *θλίψις* gekennzeichnet ist[7]. Aber die Verwandtschaft reicht noch weiter: Das ursprünglich apokalyptische Sehen des kommenden Menschensohnes wird in unserem Logion zu einer Schau[8] des auffahrenden Menschensohn-Jesus seitens der Jünger. Was hier[9] noch als

[1] E. Schweizer Zeugnis 362 scheint es durchaus möglich, „daß hinter diesen Worten schon eine Tradition steckt, die das Herrenmahl sehr massiv als göttliche Speise im hellenistischen Sinn verstanden hat"; vgl Goppelt, in: ThWb VI 143,21ff, der den „Sprachgebrauch der Mysterien" berücksichtigt. In diesem Zshg hat man an die ignatianische Sakramentsauffassung (Windisch Angelophanien 230f; Bartsch 110; Strathmann zSt; Andersen 164; Bu Joh 162 ua) und die des Polykarp (Meinhold 1688) erinnert. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl auch Schlatter Bruch Jesu 1—23.

[2] Man braucht nur an 3,13 zu erinnern, wo ebenfalls außerjüdische Anschauungen in die Menschensohn-Thematradition hineinspielten; vgl aber besonders die weitere Analyse der Sohn-, Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition zSt dsAr.

[3] Vgl 122ff dsAr.

[4] Ruckstuhl Einheit 256f bemüht sich zwar, eine Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage „Was soll übrigens der Menschensohn in diesem Zusammenhang?" zu geben, beschränkt sich aber auf gewisse systematisch gezogene Sinnverbindungen; Bu Joh zSt anerkennt, daß der Ausdruck „aus der liturgischen Sprache der Gemeinde stammt". Interessant ist noch ein Hinweis auf 6,56; hier bieten D und einige Cod. it einen anderen Text, der noch einmal den Menschensohn-Titel enthält (Hirsch Studien 65 zieht ihn textkritisch und auch aus anderen Erwägungen vor; dagegen Bu Joh 176,6).

[5] Mit dieser Exegese wird vorausgesetzt, daß die Brotrede mit 6,59 abschließt und mit 6,60ff ein neuer Abschnitt beginnt: waren vorher die Juden, so sind jetzt die Jünger angeredet (dazu Iber 171, 217); zu den Auslegungen von Schlatter, Hoskyns, A. Schweitzer, Cullmann, W. Bauer, Heitmüller, Lagrange, Odeberg u Strathmann, die mit mehr oder weniger großen Unterschieden das *ἀναβαίνειν* von 6,62 „nicht als *σκάνδαλον*, sondern als Lösung des in 6,63 ausgesprochenen und mit dem *σκληρὸς λόγος* von V 60 wieder aufgegriffenen" auffassen, vgl Iber ebd.

[6] Anders Bu Joh 341, der das *ἀναβαίνειν* als Erhebung ans Kreuz interpretiert; dagegen auch Iber 171.

[7] Bau Joh zSt; Iber 171f.

[8] Zum *θεωρεῖν* von 6,62 vgl Michaelis, in: ThWb V 362,14ff.

[9] „Handelt es sich doch bei dem Ärgernis von der Himmelfahrt Jesu um eine Erfahrung, die nur die Jünger betreffen kann. Das entspräche dem Umstand, daß sich auch die Abschiedsreden als esoterische Jüngerbelehrungen geben" (Iber 172, 220); weiter 154 dsAr).

Frage vor den Jüngern steht, wird ihnen in 14, 18f und 16, 16f beim Abschied verkündigt[1]. Wie in den bisher behandelten Logien ist der Titel auf den irdischen Jesus angewandt; die Anabasis des irdischen Jesus wird zur Anabasis des Menschensohnes und die Präexistenz des apokalyptischen Menschensohnes[2] ist mit der des irdischen Jesus gleichgesetzt.

Auf Grund dieses Motivvergleiches ist es wahrscheinlich, auch in 6, 62 vorgegebenes Motivgut[3] zu sehen, das der Evangelist in seiner Art komponiert[4] darbietet.

VI. Joh 8, 28

Der Vers ist als Warnung[5] an die fragenden Juden gerichtet, und steht in einem Abschnitt, der der Auslegung beträchtliche Schwierigkeiten bereitet[6]. Deutlich benutzt der Evangelist[7] Motive der apokalyptischen Menschensohn-Anschauung, wie das ὑψοῦν[8], der Menschensohn-Titel[9] und die Erkenntnis[10] daß das Richtersein Jesu erst mit seiner Erhöhung und Inthronisation zum Vollzug kommt[11], zeigen. Das Logion weist aber nicht nur Verbindungen themageschichtlicher Art mit anderen Sprüchen der Menschensohn-Thematradition auf[12], sondern, wie Bornkamm nachgewiesen hat[13], auch mit den Paraklet-sprüchen der Abschiedsreden[14].

---

[1] Außerdem erinnern das ἀναβαίνοντα und das ἦν τὸ πρότερον an 3,13.

[2] Äth Hen 38,3.6; 39,7; 62,7 ua.

[3] Wendt Schichten 127, Wellhausen Johannis 32f, Spitta Joh zSt halten 6,62 für einen Nachtrag; Iber 171, 217 u Bu Joh 340,1 für Gut des Evglsten; Hirsch Studien 14 teilt ihn auffälligerweise E zu.

[4] Zum οὖν historicum des Evglsten vgl Ruckstuhl Einheit 203.

[5] Iber 171, 215 spricht von „Drohung".

[6] Einen in der Ordnung gestörten Text nehmen ua Schwartz 360,7, Hirsch Studien 73f u Bu Joh 266f an; anders Bornkamm Paraklet 34f u Iber 171, 215.

[7] Zum οὖν historicum des Evglsten vgl Ruckstuhl Einheit 203; für echt halten den Spruch Wendt Schichten 130 u Hirsch Studien 74 (ohne ἐγώ εἰμι καί), für „besondere Überlieferung" Clemen Entstehung 179; Wellhausen Johannis 41; Schwartz 360 (weil sich 8,28 auf die Weissagung des Propheten Zacharias beziehe) und Spitta Joh zSt erklären ihn für einen Zusatz; Bu Joh 265f u Iber 170 für Gedankengut des Evglsten.

[8] Es ist an dieser Stelle doppeldeutig (hierzu vgl 107,3 dsAr) gemeint; die Beziehung auf den Kreuzestod dürfte ein Erweis dafür sein, daß der Evglst — wie ein Vergleich mit 12,33 zeigt — dieses Logion formulierte. Zur Doppeldeutigkeit dieses ὑψοῦν vgl Luthardt Eigentümlichkeiten 70; Belser Joh zSt; MacGregor John zSt; von Dobschütz Charakter 162; Bacon Gospel 324; W. Bauer Wörterbuch 1544; E. Schweizer Zeugnis 357; Bu Joh zSt; Iber 171; anders Zahn Joh zSt, der es auch hier nur auf die Erhöhung interpretiert; während Torrey Gospels 46; Bernard zSt und Wikenhauser Joh zSt ua es nur auf das Kreuz beziehen.

[9] Odeberg Gospel 295 möchte auch hier die inklusive Bedeutung des Menschensohnes finden.

[10] Zum prädikatlosen ἐγώ εἰμι vgl G. Stählin 234; Stauffer Stand 50f; anders Wetter Ich 225ff.

[11] Bu Joh 265f; Iber 161, 215.

[12] Joh 3,13 u 14; 6,62 u 12,34.

[13] Paraklet 34f; weiter 147f dsAr.

[14] In Joh 9,35 kommt in der Frage Jesu an den geheilten Blindgeborenen der Menschensohn-Titel vor. Es ist ein Zeichen dafür, daß der Evglst (vgl Iber 185; Bu Joh 256; — Wendt Schichten 135; Spitta Joh zSt u Hirsch Studien 86f dagegen weisen diesen Vers dem Bearbeiter zu) den Menschensohn-Titel (die textkritische Variante υἱὸς τοῦ θεοῦ ist nach Zahn Joh zSt; Bu Joh zSt jünger; anders H. J. Holtzmann Joh zSt) schätzt, und zwar als einen eschatologisch-messianischen (Grill Untersuchungen I 73; Bu Joh zSt).

VII. Joh 12, 23

Der Spruch stellt eine Antwort an Andreas und Philippus dar. Durch die betonte Einführungsformel des Evangelisten ist der folgende V 24 abgehoben[1], so daß 12, 23 eine gewisse Selbständigkeit[2] in der Komposition[3] von 12, 20ff inne hat.

Das in Prosa gehaltene Logion spricht wie in allen bisher untersuchten Sprüchen vom Menschensohn in der dritten Person, und weist nur eine typisch joh Stileigentümlichkeit[4] auf. Daß der Evangelist in diesem Logion motivisch-gebundene[5] Überlieferung verwendet hat, zeigen die beiden, im Mittelpunkt der Aussage stehenden Beziehungsbegriffe *δοξάζειν* und *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, von denen der erste in der Menschensohn-Thematradition bisher noch nicht aufgetreten ist[6]. Gott verherrlicht den Menschensohn, indem er ihn feierlich und öffentlich inthronisiert. Dieser Anschauungskreis läßt sich in der apokalyptischen Literatur[7] des Spätjudentums reichlich belegen[8]. Das Eingetretensein dieses eschatologischen Ereignisses läßt auf eine christliche Neuinterpretation[9] der ursprünglich apokalyptisch ausgerichteten Motive schließen.

VIII. Joh 12, 34

Da die Verwandtschaft dieser Wendung, in der der Menschensohn-Titel auftaucht, mit 3, 14 und 8, 28 von den Auslegern[10] schon oftmals festgestellt wurde[11], kann man kaum dem Schluß entgehen, daß der Evangelist in diesem

---

[1] Blauert 106, 20.

[2] Wendt Schichten 140 zählt 12, 23 zur Grundschrift; während Hirsch Studien 95f; Blauert 105f u Iber 167 ihn für Gedankengut des Evglsten halten; Spitta Joh zSt sieht in ihm eine sekundäre Bearbeitung, Bu Joh 323 dagegen Quellenmaterial. Wellhausen Johannis 57 nimmt 12, 23 mit 12, 34—36; Bu Joh 323 mit 12, 31 zusammen. Ließ Wellhausen sich wohl durch das gleiche Thema (es sind ja 2 Logien der Menschensohn-Thematradition) zu dieser Annahme leiten, so Bultmann durch seine Quelle der Offenbarungsreden.

[3] Dazu Bu Joh zSt; Blauert 98ff; Noack Tradition 155.

[4] Abgesehen natürlich von der Einleitung der Logien wäre nur das *ὥρα ἵνα* (Ruckstuhl Einheit 204) zu nennen.

[5] So schon 6, 62 u 8, 28; dazu 117f dsAr.

[6] Vgl jedoch die beiden letzten Logien der Menschensohn-Thematradition: 13, 31f.

[7] Äth Hen 51, 3 „Der Auserwählte (= der Menschensohn, vgl 46, 3) sitzt in jenen Tagen auf meinem Thron / und sein Mund strömt alle Geheimnisse der Weisheit und des Rates aus; / denn der Herr der Geister verleiht es ihm und verherrlicht ihn (Übersetzung nach Rießler zSt); weiter 45, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2.5; 69, 27.29; 71, 7 ua.

[8] Zur gnostischen Interpretation vgl Bu Joh 324; Iber 157f (allerdings gegen eine „gnostische Quelle", ebd 170).

[9] Zur Deutung des Evglsten vgl Bernard zSt; Kittel, in: ThWb II 252, 31ff; Bu Joh 324f; Blauert 106f; Iber 157f; Noack Tradition 155.

[10] Thompson Elements 224; Noack Tradition 146 macht darauf aufmerksam, daß in 3, 14 ein *ὑψωθῆναι δεῖ* steht; aus dieser Einsicht heraus haben Faure Zitate 117, 1; MacGregor John 77f ("3, 14—3, 21 should . . . be transposed to follow 12, 32 . . ."), Hirsch Studien 27 („12, 23 *τοῦτο* bis 36 *γένησθε* hat in E nach 8, 28 gestanden und ist von R hierher verpflanzt worden") u Bu Joh 269 (er läßt 12, 34 unmittelbar auf 8, 25—29 folgen) Umstellungen vorgenommen.

[11] Die Zusammenhangslosigkeit von 12, 32ff wurde auch von Faure 117 ua beobachtet.

Logion Traditionssplitter[1] in freier Komposition wiedergibt. In allen drei genannten Logien besteht zwischen *ὑψοῦν* und dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*[2] ein fester Zusammenhang.

IX. Joh 13, 31 f

Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς.
νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,
καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ.
εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ,
καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ,
καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν[3].

1. Charakterisierung

Diese beiden wichtigen Sprüche leiten die nun beginnenden Abschiedsreden Jesu an seine Jünger ein[4]. Es ist das letzte Mal, daß dem Leser der Menschensohn-Titel im Joh-Ev entgegentritt.

Waren bisher sämtliche Sprüche der Menschensohn-Thematradition in Prosa abgefaßt, wird man es als auffallend bezeichnen dürfen, daß demgegenüber die vorliegenden Verse eine einheitlich rhythmische Gestalt[5] von insgesamt fünf Stichen[6] aufweisen[7]. In ihrer rhythmischen Strenge[8] scheinen sie an den Prolog[9] zu erinnern.

[1] Nach Noack dürfte das Logion „wiederum aus der dem Evglsten zu Gebote stehenden Tradition stammen, er darf es als bekannt voraussetzen, nicht etwa weil er seinen Lesern ein so gutes Gedächtnis zutraut, daß sie noch wissen könnten, was in einem der ersten Kapitel stand, sondern weil jedermann wußte, daß das Wort so lautete" (Tradition 146); ähnlich, wenn auch komplizierter Iber 185; Clemen Entstehung 229 („nicht der ältesten Überlieferung") weiter Wendt Schichten 140; Bu Joh zSt u Blauert 101 rechnen den Spruch zum Gut des Evglsten, Spitta Joh zSt zählt ihn zur Bearbeitung, weil er an 3,14 erinnert.

[2] Iber 148.

[3] Außer der Einleitung wird auch das *νῦν* dem Evglsten als ein weiterer Versuch (vgl 4,23; 5,25; 12,31 ua) angehören, den beiden selbständigen Einzellogien eine feste Verankerung in der Komposition des Ev zu geben.

[4] Schanz zSt spricht von „einer Art Vorbereitung für die Abschiedsreden"; Lagrange Jean zSt von „Prélude des adieux"; Boulgakof 160 von "Introduction"; Huby Discours 31 ebenfalls von „Prélude"; ähnlich Raney 78; Dodd Interpretation 403; Bu Joh zSt; Blauert 34.

[5] Gächter Aufbau 175; Bu Joh zSt; Blauert 33f; Raney 74f; zählt jedoch 13,31b—35 zu den "Narrative Prose Hymns"; Spitta Joh zSt entdeckt eine „monotone Weitläufigkeit".

[6] Gächter Aufbau 175 (nach seiner Meinung ist jeder Stichus im Dreiton-Rhythmus gehalten, ebd 158); Bu Joh zSt streicht das nach seiner Meinung „letzte überschießende Glied", das der Evglst hinzugefügt hat, um damit dem Vers die Beziehung auf die Passionssituation zu geben; mit Blauert 34 bezieht sich diese Zeile aber nicht auf die „Passionssituation", sondern auf das nahe Eschaton.

[7] Der Kontex (V 30 u 33) ist demgegenüber in Prosa abgefaßt (Blauert 341).

[8] Bu Joh 401,4; Blauert 34; Heitmüller zSt (vgl seinen strophischen Abdruck) spricht von einem „Triumphlied".

[9] Man könnte versucht sein, von dem Gesagten eine weitere Parallele zu ziehen: wie der Evglst mit dem Logos-Hymnus den ersten Teil seines Ev einleitet, so beginnt er den zweiten Teil mit einem Menschensohn-Hymnus.

Johanneische Sprachcharakteristika treten in beiden Logien[1] nicht auf; von Jesus wird in der dritten Person[2] gesprochen und durch die Verwendung des Motivs der Verherrlichung in jeder Zeile wird der höchstmögliche Grad an inhaltlicher Geschlossenheit[3] erreicht[4].

Der Schluß liegt darum nahe, in 13, 31f Überlieferungsgut[5] — scheinbar einen „kleinen Hymnus"[6] — zu sehen, den der Evangelist an den Anfang der Abschiedsreden gesetzt hat.

2. Auslegung von V 31f

Es ist notwendig und aufschlußreich, den Ausgangspunkt bei den unterschiedlichen Tempora zu nehmen. Sieht man in diesem Zusammenhang von dem dritten Stichus ab, der inhaltlich gesehen die zweite Zeile wiederholt, so stehen sich je zwei Aorist- und zwei Futuraussagen gegenüber.

Die nächste Sachparallele[7] liegt in der spätjüdischen Apokalyptik vor, wo es in äth Hen 51, 3, heißt: „Der Auserwählte sitzt in jenen Tagen auf meinem Thron und sein Mund strömt alle Geheimnisse der Weisheit und des Rates aus; denn der Herr der Geister verleiht es ihm und verherrlicht ihn"[8]. Diese

---

[1] Blauert 34,1 macht darauf aufmerksam, daß 13,30 u 33 joh Stileigentümlichkeiten aufweisen, was aber keineswegs — so vor allem für 13,33f — gegen Benutzung von Überlieferung zu sprechen braucht; Clemen Entstehung 246 sieht nämlich auch in 13,33f „besondere Überlieferung", nach ihm sind in 13,31—38 „verschiedene ursprünglich gegeneinander selbständige Traditionen zusammengestellt".

[2] 13,33f dagegen in der 1. Person, so Blauert 34,1.

[3] Gächter spricht von Inklusion, durch die eine „Strophe" in sich abgeschlossen wird (Erläuterungen und Beispiele in: Aufbau 184): fünfmal komme dasselbe Wort (= δοξάζειν) in 13,31f vor. Über Gächters Beobachtungen hinaus kann man feststellen, daß ὁ θεός dreimal und die αὐτός-Wendung ebenfalls fünfmal vorkommt.

[4] 13,32a ist durch Homoioteleuton ausgefallen (so ua Zahn Joh zSt; Bu Joh 401,4; Blauert 34; anders Zöckler zSt).

[5] Weiße Evangelische Geschichte äußert zwar „Verdacht", fällt aber keine Entscheidung; weiter Wendt Schichten 143; Clemen Entstehung 246 spricht von „besonderer Überlieferung"; Hirsch Studien zSt rechnet 13,31—33 zu E; nach Bu Joh 401,5 stammt V 31f aus den „Offenbarungsreden"; allerdings möchte er das τοῦ ἀνθρώπου als Zutat des Evglsten betrachten, wozu allerdings kein Anlaß vorliegt; vgl auch Blauert 34 ua.

Für den sekundären Charakter dieser Verse entscheiden sich ua: Spitta Joh zSt (weil er keine „Fortsetzung der Gedanken Jesu aus 13,4—20.21—30" in V 31ff findet); H. J. Holtzmann Joh zSt; von Dobschütz Charakter 164; Heitmüller zSt.

[6] So Michel Gebet 527, der wohl als erster darauf hingewiesen hat; leider ist diese Beobachtung in der Folgezeit (dies scheint gerade Blauert 34 zu bestätigen) nicht beachtet worden.

[7] Die von Bau Joh zSt u Bu Joh zSt beigebrachten Parallelen aus den mandäischen Schriften (bzw den Od Sal) stellen nur formale Übereinstimmungen dar; ebenso wird auch die von P. Wendland 310f angeführte Analogie aus einem Gebet zur Isis zu beurteilen sein.

[8] Die Übersetzung nach Rießler zSt; vgl auch die Übersetzung bei Kautzsch zSt; zur Doxa im hellenistischen Bereich und in LXX vgl J. Schneider Doxa 10—83, in der Apokalyptik Aalen 196ff; mit Recht möchte Michel Gebet 526 die Doxa „als himmlische Vollmacht (ἐξουσία)" interpretieren (H. Kittel 260 spricht von einem „Ausdruck der Machtidee"), was in der Apokalyptik seinen Ursprung hat; dazu vgl äth Hen 39,12; 63,5; 81,3; 103,1; 104,1, auch 36,4; 40,3; 63,2; 83,8 hier ebenso „hymnischer Terminus" (dazu H. Kittel 169f u die dort angegebenen weiteren Belegstellen).

apokalyptische Weissagung ist in dem vorjohanneischen[1] Menschensohn-Hymnus neu interpretiert worden, und zwar blicken die ersten drei Stichen auf das geschehene Ereignis[2] der Erhöhung und Inthronisation Jesu zum Menschensohn zurück. Wenn in diesem bekennenden Rückblick auch das Kreuzesgeschehen mit eingeschlossen wird, so legt doch die Verbindung zu 3, 14 nahe, hierauf nicht den Akzent zu legen.

Der Gedankengang verläuft nun so, daß die vollzogene Verherrlichung, die Doxaverleihung des Menschensohnes seitens Gottes, zugleich die Verherrlichung Gottes durch den Menschensohn darstellt. In dieser Offenbarung der Doxa Gottes sieht nun „der Hymnus die Gewähr für eine zukünftige Verherrlichung des Menschensohnes durch Gott". Dabei ist zu beachten, daß in dieser zukünftigen Verherrlichung[3] das Verhältnis nicht umgewendet und noch einmal auf Gott bezogen wird. Das futurisch-eschatologische *δοξάζειν* zielt nur auf den Menschensohn, und es liegt deshalb nahe, in beiden Aussagen eine Verheißung auf die offenbare und kosmische Inthronisation des Menschensohn-Jesus im nahen Eschaton zu sehen. Das *εὐθύς*[4]-Motiv unterstreicht das Alter des Hymnus[5].

Zusammenfassend läßt sich sagen[6], daß auch diese beiden letzten Logien der Menschensohn-Thematradition ihre Entstehung judenchristlichen Gemeinden ursprünglich apokalyptischer Prägung verdanken.

§ 3: Ergebnis

Bei einem Überblick über den Bestand der Menschensohn-Thematradition wird man feststellen können, daß nur in 1, 51; 3, 13—15; 5, 27—29; 6, 27 u 53 und 13, 31f der Menschensohn-Titel in Logiengruppen bzw größeren Motivzusammenhängen vorkommt. In 6, 62; 8, 28; 12, 23 und 34 dagegen liegt durchweg motiv-gebundene Tradition vor, die der Evangelist mit seinem Stil durchdrungen und in sein Evangelium eingearbeitet hat, und zwar sind in diesen Logien jeweils einzelne Konstitutivmotive — *ὑψοῦν* (8, 28 u 12, 34)[7], *δοξάζειν* (12, 27) und *ἀναβαίνειν* (6, 62) — mit dem Menschensohn-Titel verbunden. Da sich diese wiederum auf 3, 13; 3, 14 und 13, 31f zurückführen lassen, liegt

[1] Bei der hier vorgeschlagenen Interpretation handelt es sich um den Versuch einer theologischen Darstellung eines Teiles der vorjoh Überlieferung, wie sie in 13, 31f wahrscheinlich vorliegt; nicht dagegen um eine Erfassung dessen, wie der Evglst diese Tradition verstanden hat bzw aufgenommen wissen wollte; hierzu vgl die Kommentare zum Joh Ev zSt; auch Haußleiter.

[2] Zum Aorist *ἐδοξάσθη* vgl Blauert 42.

[3] Zum instrumentalen *ἐν* vgl Schlatter, Joh zSt; Bu Joh 402, 2; Blauert 42, 25. Auf den „auffälligen Tempuswechsel" weist J. Schneider, Doxa 122 hin, wodurch „zwei aufeinanderfolgende Akte beschrieben" werden sollen.

[4] Belser Joh zSt bezieht es auf die Eucharistie.

[5] Blauert 43.

[6] Eine begründete Stellungnahme zu der von Blauert 43 vermuteten Verwandtschaft zwischen Joh 13, 31f u Php 2, 5ff scheint mir ohne einen ausführlichen überlieferungsgeschichtlichen Vergleich, der aber im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu weit führen würde, kaum möglich zu sein.

[7] Cerfaux thème 24.

der Schluß nahe, in ihnen Traditionssplitter zu sehen, die der Evangelist den genannten drei Logien entnahm und in anderen Zusammenhängen benutzte.

Mit dieser motivvergleichenden Einordnung ergibt sich also folgender Bestand von **Einzellogien**, die mit sehr großer Wahrscheinlichkeit der vorjoh Menschensohn-Thematradition angehören: 1,51; 3,13—15; 5,27—29; 6,27 u 53 und 13,31f.

Inhaltlich gesehen, bieten diese Logien weder eine gleichbleibende Motivik noch gar aneinandergereiht einen fortlaufenden Gedankenzusammenhang. Vielmehr zeichnen sie sich durch einen fragmentarischen Charakter aus, der aus dem Eindruck resultiert, daß bruchstückhaft Einzelsprüche aus verschiedenen Zusammenhängen für die Komposition des Ev ausgewählt wurden. Ihre relative Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit beruht auf dem gleichen christologischen Thema wie demselben religionsgeschichtlichen Mutterboden der spätjüdischen Apokalyptik[1].

Sehr aufschlußreich ist nun die Beobachtung, daß sich sämtliche Einzellogien der Menschensohn-Thematradition auf drei verschiedene literarische Gattungen zurückführen lassen: den Midrasch (1,51; 3,13—15; 5,27—29), die Homilie (6,27 u 53) und den Hymnus (13,31f).

Eine solche, im 1. Teil des Joh-Ev sich findende, christologisch-ausgerichtete Thematradition stellt nun aber zugleich einen theologisch bedeutsamen Entwurf judenchristlicher Gemeinden dar. Es wird deshalb im folgenden unsere Aufgabe sein, aus dem literarischen Raum, in den notwendigerweise eine themageschichtliche Analyse führt, herauszukommen, um die theologischen Hauptgedanken — wie sie sich in einem solchen Entwurf aussprechen — zu skizzieren.

Die Christologie, die in dieser Thematradition zum Vorschein kommt, ist Menschensohn-Christologie. Jesus ist der auf Erden wandelnde, der inthronisiert-gegenwärtige und zugleich zukünftig-eschatologische Menschensohn. Diese Neuinterpretation der ursprünglich apokalyptisch[2] gemeinten Menschensohn-Aussagen, die durch christliche, alttestamentliche und außerjüdische Anschauungen bedingt und erreicht ist, offenbart aber auch darin ihren jüdischen Grundcharakter, daß die Vollmacht und Verherrlichung des Menschensohnes auf dem schenkenden Handeln[3] Gottes beruhen.

Die apokalyptischen Erwartungen des Spätjudentums sind zT insofern erfüllt, als der transzendent-himmlische Menschensohn in Jesus erschienen ist, die Vollmacht über die Vollstreckung des Weltgerichtes erhalten und die göttliche Doxa in Anspruch genommen hat. Andererseits steht die Offenbarung des Gerichtes an der Menschheit (5, 28f) und die der Verherrlichung des Menschen-

---

[1] Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Nachweis von Iber 11, daß „der ‚Menschensohn' in der vom Christentum nicht näher berührten gnostischen Literatur sich nicht findet" (vgl überhaupt seine Ausführungen 7—26). Die Konsequenz, die Iber jedoch hieraus zieht — „die Verbindung von Menschensohn-Titel" und „gnostischer Tradition" sei „erst vom Evglsten geschaffen" —, dürfte jedoch deshalb unsachgemäß sein, da die Menschensohn-Thematradition bereits im Felde ihrer christlichen Aufnahme vor Joh mit Hilfe außerjüdischen Traditionen neu ausgelegt wurde.

[2] Hierzu vgl auch Behm Christologie 591,1.

[3] Vgl das *διδόναι* von 5,27 und die passivischen Aussagen in 3,14 u 13,31f.

sohnes durch Gott (13, 31f) noch bevor, die von dem nahen Eschaton (13, 32) erwartet wird.

Vom Pneuma[1] ist in der Menschensohn-Thematradition keine Rede, und auch die Kosmologie[2] tritt in den Hintergrund.

Das Sakrament der Eucharistie nimmt eine bedeutsame Stellung ein. Es ist „göttliche Speise"[3], deren Genuß — im joh Sinne gesprochen — „lebens"-notwendig ist.

Obwohl die Ekklesiologie in begrifflicher Ausprägung nicht in Sicht kommt, steht sie wirksam hinter sämtlichen Logien: von der Gemeinde wird das AT ausgelegt (vgl 1, 51; 3, 13ff; 5, 27ff), die Eucharistie in liturgischer Sprache gedeutet und der Menschensohn-Inthronisatus im eschatologischen Hymnus gefeiert.

Ein Blick auf den Verfasser lehrt, daß ihm eine große Kenntnis seiner Umwelt zugeschrieben werden muß, die sich in erster Linie auf die spätjüdische Apokalyptik und das AT, aber auch auf das synkretistische Gebiet erstreckt. Wahrscheinlich dürfen wir eine hinter dem Verfasser stehende Gemeinde mit verhältnismäßig eigenständiger Tradition vermuten. Daß der Verfasser und die Gemeinde judenchristlich strukturiert sind, wurde zu erhellen versucht. Auf jeden Fall scheint dieser Gemeinde (bzw diesen Gemeinden) eine solche Kraft zu eigen gewesen sein, daß sie nicht nur die verschiedenen Überlieferungen und Strömungen übernahm (bzw übernahmen), sondern zugleich von einem bestimmten Zentrum aus in lebendiger Auseinandersetzung kritisch zu durchdringen vermochte[4]. Ob mit dieser Kraft ein missionarisches Anliegen verknüpft werden darf[5], bleibt vorerst noch ungewiß; wie andererseits auf Grund eines Teils der themageschichtlichen Untersuchung noch keine begründeten Urteile hinsichtlich einer Lokalisierung gefällt werden können.

B. Die Sohn-Thematradition

§ 1: Das Problem

Mit der Untersuchung dieser christologischen Überlieferungseinheit betreten wir insofern ein neues Stoffgebiet, als nicht explizit der Titel *ὁ υἱὸς τοῦ*

[1] Vgl Brun Einheitsgedanke 119: „Neben dem Vater und dem Sohn tritt im joh Zeugnis der Geist verhältnismäßig zurück. Doch ist namentlich in den Parakletsprüchen des Ev . . . die Sendung des Geistes stark betont."

[2] Das wird besonders deutlich, wenn man die wohl in apokalyptischer Hinsicht prägnantesten Sprüche der joh Menschensohn-Thematradition (wie zB 5, 27ff) mit parallelen Abschnitten im NT vergleicht: zB Mk 13, 9–13. 24—27; 1 Ths 4, 16ff u Apk 14, 14ff. Man wird an diesem Punkt eine gewisse Verwandtschaft mit Paulus feststellen können.

[3] E. Schweizer Zeugnis 362.

[4] Mit diesem Hinweis soll keineswegs der Anschein hervorgerufen werden, mit der Einführung des vieldeutigen Begriffs „Gemeinde" auch des Rätsels Lösung in der Hand zu haben; denn die Gemeinde Jesu Christi gründet ja in dem, der ihr Kyrios und Richter ist, dem erhöht-gegenwärtigen Jesus. Damit soll in diesem Rahmen nur so viel angedeutet sein, daß die Ekklesiologie in der Christologie wurzelt, nicht aber umgekehrt.

[5] So etwa Preisker Apokalyptik 678.

ἀνθρώπου erscheint. Daß sich auch die Überlieferung vom Menschensohn im ursprünglich apokalyptischen Sinne nicht nur auf die soeben analysierten Einzellogien der Menschensohn-Thematradition beschränkt, sondern ein viel größeres und vielschichtigeres Wurzelgeflecht aufweist, ist vorläufig eine Vermutung, die aber im folgenden zu erweisen versucht wird.

Im Unterschied zum Menschensohn-Titel tritt der Sohn-Begriff in sämtlichen größeren Teilen des Joh-Ev[1] auf. Wie bereits in der ersten themageschichtlichen Analyse, so soll sich auch die folgende Auslegung nach dem Auftreten der Sohnsprüche im fortlaufenden Evangelium[2] richten.

Die folgenden Darlegungen versuchen einen doppelten Nachweis[3] zu erbringen:

1. Liegt den Sohnsprüchen Überlieferung zugrunde, die der Evangelist in die Komposition seiner Reden eingearbeitet hat? u d ist es
2. möglich, daß auch diese Sprüche wurzelmäßig auf apokalyptische Anschauungen zurückgehen? Daß die sprachliche und inhaltliche Nähe dieser Sprüche viel stärker als die Menschensohnlogien auf hellenistische und gnostische Aussagenbereiche stößt, ist vielfach herausgestellt worden[4], dürfte aber ohne weiteres kein Gegenbeweis sein. Denn es bestände durchaus die Möglichkeit, daß diese hellenistische Begrifflichkeit altes Traditionsgut neu auslegt.

Dieser Nachweis wird, wie bereits in der Einleitung zur Menschensohn-Thematradition ausgeführt wurde[5], durch Bestimmung des Verhältnisses zum Kontext wie der inhaltlichen Einheit der Sprüche, die immer wieder auftretenden gleichen strukturellen Charakteristika, die Ergebnisse der Methoden- wie Auslegungsgeschichte, das Auftreten von Hapaxlegomena, die stilstatistische Nachprüfung und den Motivvergleich innerhalb einer Überlieferungseinheit ua erbracht werden.

§ 2: Analyse und Auslegung der Einzelsprüche

I. Joh 3, 35f[6]

1. Einleitung

Der Abschnitt 3, 31—36 hebt sich auf Grund der christologischen Ausführungen von der vorhergehenden Täuferrede deutlich ab[7]. Da diese Verse joh Stilcharakteristika aufweisen[8], wird man in diesem relativ selbständigen Textstück eine Komposition des Evangelisten, die aber auf Überlieferung beruht, sehen dürfen.

[1] Vgl 136,2 dsAr.
[2] Die Analyse von 3,16 findet sich allerdings erst weiter unten (vgl 140f dsAr), weil dieses Logion religionsgeschichtlich gesehen auf einen anderen Ursprungsort weist.
[3] Vgl 97f dsAr. [4] Vgl ua die Komm zSt. [5] Vgl 97f dsAr.
[6] Zur formalen Charakteristik von 3,36 vgl Noack Tradition 48.
[7] So fast alle Kommentare zSt; zur Diskrepanz von 3,32b mit V 26 vgl Soltau Problem 142; Bu Joh 116,1 u Blauert 75f.
[8] Dazu Blauert 76,3.

Die beiden in Frage kommenden Verse 35 und 36 sind spruchartig gefaßt[1], 3, 36 enthält eine Stileigentümlichkeit des Evangelisten[2], von Jesus als dem Sohn wird durchgehend in der dritten Person gesprochen und endlich steht eine Weissagung[3] mehreren Gegenwartsaussagen gegenüber. Beide Sprüche richten sich nicht an eine Mehrheit von Zuhörern, sondern zielen auf den einzelnen.

Die Motive von der Liebe des Vaters zum Sohn und von der Machtübergabe kehren nicht nur in ganz verschiedenen Kontexten des Joh-Ev[4], sondern darüber hinaus auch im NT[5] und das zuletzt genannte Motiv[6] in der spätjüdischen Apokalyptik wieder[7]. Zwei Hapaxlegomena, das *ἀπειθεῖν* und die *ὀργή*, treten kurz hintereinander auf[8], *μένειν ἐπί τινα*[9] und *διδόναι ἐν τῇ χειρί*[10] sind Semitismen und das *ὄψεται* ist in bewußtem Gegensatz zum präsentischen *ἔχειν* futurisch-eschatologisch[11] gemeint.

Die Gesamtheit dieser Beziehungen läßt darauf schließen, „daß der Evangelist in seiner Formulierung durch die Tradition bestimmt“[12] ist[13].

2. Zur Exegese der Verse 35f

Der Aufbau der beiden Logien erscheint bei näherem Zusehen als ein kunstvoller: V 35 spricht von einem Geschehen zwischen Vater und Sohn. Die Liebe des Vaters zieht die totale Machtübergabe an den Sohn nach sich. Im Hintergrund steht die apokalyptische Anschauung von der Inthronisation des Menschen-

---

[1] Müller Strophentheorie 9 faßt V 34—36 zu einer Strophe zusammen; nach Burney Poetry 79 u Raney 86 weist 3,36 einen antithetischen Parallelismus auf, außerdem steht 3,35 (so Raney ebd; er nimmt 3,1b—21 u 31—36 zu einem prose-hymn mit dem Thema *Ἡ τε Ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Ἡ Ὀργή* zusammen, ebd 85f; weiter Heitmüller u Bu Joh zSt; Blauert 76) im “synonymous parallelism”.

[2] Ruckstuhl Einheit 204; Blauert 76,3.

[3] Das weitere Futur *μενεῖ*, das einige Handschriften bieten, ist textkritisch ungesichert (Bernard zSt); das *δέ* ist mit B. Weiß Textkritik 158 nicht zu streichen.

[4] Zum *ἀγαπᾶν* bzw *φιλεῖν* vgl Joh 5,20; 10,17; 15,9; 17,13f. 26; zur Machtübernahme vgl Joh 5,20.22.27 (30); 13,3; 17,2 ua.

[5] Zum *ἀγαπᾶν*: Mk 1,11; 12,5f; Gl 4,4ff ua. Das Motiv der Übergabe der Vollmacht an den Sohn findet sich auch Mt 11,27; 28,18; Php 2,9 ua.

[6] Zu diesen Beziehungen vgl Linder Joh zSt; Strauß Leben Jesu (1840) 673,2; Clemen Entstehung 25; Ewald Joh 179; Lange zSt; Wahle zSt; Hühn 15; Zahn zSt; Dodd Interpretation 389; Wikenhauser Joh zSt; Noack Tradition 31.

[7] Dan 7,14; äth Hen 55,4; 61,8; 62,5 (dazu Hühn 75).

[8] Diese Beobachtung schon bei Spitta Joh zSt.

[9] Schlatter Joh zSt; Blauert 79,13. [10] Schlatter Joh und Bu Joh zSt.

[11] Huber 130; Godet zSt; Fascher Traditionsgeschichte 225; Blauert 79,14. Blauert ebd u Bernard zSt verweisen auf Joh 3,3 u 8,51f.

[12] Blauert 79,14; vor ihm schon Clemen Entstehung 103 (er spricht von „besonderer Überlieferung“); Hirsch Studien 7 (er zählt 3,35f — allerdings ohne *αἰώνιον* — zu E) und Bu Joh zSt (beide Verse gehören zur Quelle der Offenbarungsreden).

[13] Anders Bengel, Schott, Olshausen (nach Lücke Joh zSt); Weiße Evangelienfrage 113ff; Appel Einleitung 205; Wellhausen Johannis 19f; Schwartz 151f; Spitta Joh zSt; Lepsius Joh 544; Wendt Schichten 18; Thompson Disarrangement 422; Bousset Johannesevangelium 615; Lagrange Jean zSt; Belser Joh zSt; Garvie 47; Tillmann zSt; Bernard zSt; Dodd Interpretation 311 ua.

sohnes[1] durch den Herrn der Geister und der Verleihung der Gerichtsvollmacht[2]. Die sehr nahe Beziehung zwischen Gott[3] und dem Menschensohn, die bereits in der spätjüdischen Apokalyptik auffiel, wird an dieser Stelle mit dem *ἀγαπᾶν*[4] — Motiv[5] neu ausgelegt.

Die geschehene (*δέδωκεν*) Inthronisation des Sohnes wird nun wie in der Apokalyptik zum Ausgangspunkt für die kritische und soteriologische Funktion des Menschensohnes. Diesen Gedankengang entfaltet V 36 in einem Verheißungs- und Mahnspruch. Dem Glaubenden wird bereits in dieser Weltzeit das ewige Leben verheißen, während denjenigen, der den Gehorsam gegenüber dem Glaubensanspruch[6] des Sohnes aufsagt, schon jetzt der Zorn Gottes[7] trifft, und auch nicht wie der Glaubende zur eschatologisch-futurischen Schau[8] des Lebens gelangen wird.

Das Sohn-Thema von 3, 35f wurzelt demnach in der apokalyptischen[9] Anschauung vom Menschensohn. Sie ist aber bereits vor Johannes — das zeigen die sprachlichen und inhaltlichen Berührungen mit dem Hellenismus und der Gnosis[10] — in einen neuen Aussagebereich hineingenommen: aus dem apokalyptischen Menschensohn wurde der hellenistische Gottessohn. Außerdem ist das *δέδωκεν* urchristliches Bekenntnis.

Diese Neuinterpretation wiederum wurde nicht vom Evangelisten geschaffen, sondern lag ihm bei der Komposition als festgefügte[11] vor. Den sachgemäßen Nachweis dafür dürften die zahlreichen apokalyptischen und neutestamentlichen Parallelen bilden. Damit erhebt sich die Frage, ob auch die anderen Logien der Sohn-Thematradition denselben Wurzelboden bei ähnlicher Neuauslegung aufweisen.

---

[1] Belser Joh zSt spricht vom „messianischen Werk".

[2] Aus dem Zshg geht deutlich hervor, daß „von einer Ablösung Gottes im Sinne ... der apokalyptischen Vorstellung bei Joh nicht die Rede sein kann" (Iber 133,110).

[3] Es dürfte von Bedeutung sein, daß neben dem *πατήρ*-Titel von 3,35 in V 36 der Gottesname zum Vorschein kommt. Hier liegt eine weitere Verbindungslinie zur Menschensohn-Thematradition vor; denn in den dazu gehörenden Logien erscheint niemals der *πατήρ* —, sondern — wenn auch nur einmal: 13,31f — der *θεός*-Titel!

[4] Stauffer, in: ThWb I 53,8ff; zum hellenistischen Charakter Bieler I 126,8.

[5] Der Unterschied von 3,35 u 13,34 — Liebe zwischen Vater und Sohn und gegenseitige Bruderliebe — bei Bu Joh 403,2 u Noack Tradition 31.

[6] Daß hier *ἀπειθεῖν* Gegensatz zum *πιστεύειν* bildet, ist auffallend (Spitta Joh zSt; Büchsel Joh zSt) und erinnert an Rm 11,30.31; AG 14,2; 19,9; vor allem an die *ὑπακοὴ πίστεως* von Rm 1,5 (H.J. Holtzmann Joh zSt).

[7] Stählin, in: ThWb V 434,30ff bemerkt mit Recht, daß „aus der *μέλλουσα ὀργή* die *ὀργὴ μένουσα* ..." geworden ist, wenn auch das *ὄψεται* darauf schließen läßt, daß „die *μένουσα ὀργή* einmal von der *μέλλουσα ὀργή* abgelöst" wird (435,38ff); Thompson Composition 43: "Nothing could be more apokalyptic than the phrase *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ*".

[8] Es ist durchaus möglich (so auch Blauert 79,14), daß das *ὄψεται* an den eschatologischen *ὄψεσθε*-Parusie-Begriff erinnern soll; vgl 1,51 und 16,16ff und die Ausführungen 168ff dsAr.

[9] Spitta Joh zSt sieht Berührungen mit Ps 2,8ff und möchte deshalb Joh 3,35f aus diesem Psalm ableiten.

[10] Vgl Dibelius Joh 176f; Bu Joh 119,3; Blauert 67; Becker Reden 96.

[11] Blauert 76 nimmt an, daß 3,35f, u überhaupt 3,31—36, aus der polemischen Frontstellung der Synagoge gegenüber entstanden ist, was möglich, aus diesen Versen allein jedoch kaum zu beweisen ist.

II. Joh 5, 19—23 und 25—26

1. Charakterisierung

Die vorliegenden Logien[1] gehören zu einer Rede[2], die wegen ihrer christologischen[3] und eschatologischen[4] Aussagen zu den bedeutendsten Abschnitten innerhalb der joh Reden zählen. Im vorliegenden Zusammenhang bilden sie die Antwort auf den Vorwurf und die „Anklage"[5] der Juden, daß Jesus göttliche Würde beansprucht. Demgegenüber[6] entfalten die Sprüche das Thema von der Abhängigkeit und Vollmacht[7] des Sohnes.

Nicht weniger als neunmal erscheint der υἱός-Titel im Munde Jesu[8]; eine solche Häufigkeit auf gedrängtem Raum ist sonst im Joh-Ev nicht mehr zu finden. Mit dieser Konzentration verbindet sich andererseits die Beobachtung, daß die Einzellogien relativ selbständig und nur durch die bekannte ἀμὴν ἀμήν-Einleitungsformel[9] bzw das begründende γάρ[10] stärker aneinandergereiht als verbunden[11] sind.

2. Analyse und Auslegung

a) Das Logion betont in rhythmischer Form[12] die Abhängigkeit des Wirkens des Sohnes von dem des Vaters. Die betonte joh Einleitungsformel: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν läßt darauf schließen, daß wir einen traditionellen[13] Spruch vor uns haben, allerdings, wie die Stileigentümlichkeiten[14] zeigen, in der

---

[1] Die überwiegende Mehrheit der katholischen Kommentatoren läßt den Abschnitt mit 5,19 beginnen (Gächter Strophen 112).

[2] Zur Frage des Zusammenhangs mit der Heilung des Lahmen vgl Soltau Entstehung 181.

[3] Murray zSt umschreibt 5,19—30 mit "the Divine Sonship".

[4] Von Dobschütz Eschatology 409 führt 5,19—29 auf "undoubted eschatological origin" zurück.

[5] Iber 133,8.

[6] Nach Dodd Interpretation 327 ist die "apologia of 5,19—30" dazu bestimmt, "to rule out any suspicion that Christ claims to be a δεύτερος θεός, or a 'second principle' . . .".

[7] Hierzu vgl Dodd Interpretation 381; Blauert 65.

[8] Dazu kommt, daß außer V 25 sämtliche Verse rein an der Christologie interessiert sind. In diesem Vers erhält die Christologie ihre konkret-soteriologische „Zuspitzung."

[9] So in 5,19 u 25.

[10] Vgl 5,19.20.21.22.26. Was Noack Tradition 20 zum Abschnitt 3,16—21 bemerkt, trifft auch für 5,19ff zu: „. . . gerade die Anknüpfungen mit γάρ (V 16.17.20 . . . = Kap 3), die scheinbar dem Abschnitt das Gepräge einer geschlossenen Erörterung geben, beweisen, daß als Begründungen hier nicht logische Erwägungen, sondern vorliegende Theologumena angeführt werden."

[11] Vgl die Ausführungen 141f dsAr.

[12] Gächter Strophen; Bu Joh 186; Blauert 121,46. Raney 74f zählt den gesamten Abschnitt 5,19—47 „lediglich" zu den "Narrative Prose Hymns".

[13] Vgl die Analysen von Joh 1,51; 6,53 u 5,25 zSt dsAr (dazu Blauert 66,3; Ruckstuhl Einheit 204; Noack Tradition 70; weiter Clemen Entstehung 141; Bu Joh 186; Broome 108); für später hinzugekommen halten den Vers ua: Weiße Evangelienfrage 113ff; Delff Rabbi 108; Bousset Johannesevangelium 615; literarische Einheit 53; von Dobschütz Charakter 163; Blauert 66,3 schwankt.

[14] In 5,19a lassen sich folgende feststellen:

Formulierung des Evangelisten. Weitere Kriterien für seine Selbständigkeit sind darin zu sehen, daß der Vers einmal seine Parallele am Schluß der christologischen Rede in 5, 30 hat[1] und zum anderen zwei Inklusionen[2] aufweist.

Inhaltlich wird dem jüdischen Einwurf (V 18) damit entgegengetreten, daß der Sohn von sich aus nichts tue. Das *ποιεῖν* des Sohnes besteht nun aber — wie die Verse 21ff entfalten — im *ζωοποιεῖν* und *κρίνειν*. Beide Motive umschreiben zwei ursprüngliche Funktionen[3] des Menschensohnes[4], und wie dieser hat auch der Sohn seine Dynamis ganz von Gott empfangen[5]. Diesen

---

1. *ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*;

2. *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* (Ruckstuhl Einheit 204; Noack Tradition 70; Blauert 66,3);

3. *ἄν* für *ἐάν* (Ruckstuhl ebd 203); Blauert 66,3 macht jedoch mit Recht darauf aufmerksam, daß es „ein Kriterium für die joh Logientradition" sei, da es in überlieferten Sprüchen wie zB 16,23b; 13,20 u 20,23 vorkomme. Außerdem findet sich diese Eigentümlichkeit (nach Schlatter Joh zSt) öfter bei Josephus.

4. Nach Schlatter Joh zSt ist *ἀφ' ἑαυτοῦ* ein terminus technicus u kann, weil er deshalb inhaltlich stark belastet ist, kaum als joh Stileigentümlichkeit im Sinne einer kritischen Auswertung in Anspruch genommen werden (so Blauert 66,4; bei Ruckstuhl Einheit 204 steht er an 31. Stelle!).

Nach dieser kritischen Sichtung bleiben „nur" die beiden Einleitungsformeln als joh Stilcharakteristika übrig und zeigen, daß der Evglst mit ihrer Hilfe das von ihm übernommene Logion einleitete.

In 5,20b ist das selbständige *ἐκεῖνος* (Ruckstuhl Einheit 204; Blauert 67,8) eine joh Stileigentümlichkeit; ebenfalls wohl auch das begründende *γάρ* (Blauert ebd), das sich noch viermal in 5,19—26 findet; mit seiner Hilfe scheint der Evglst die ursprünglich selbständigen Logien aneinandergereiht zu haben.

[1] Clemen Entstehung 26; Hühn 77; Bu Joh 197; Blauert 73.

[2] Nach Gächter Strophen 112 bildet 5,19 eine Strophe. Da *υἱός* am Anfang und Ende derselben steht, spricht Gächter ebd 114f von einer Inklusion; ergänzend kann man hinzufügen, daß sich das Verbum *ποιεῖν* in V 19 allein viermal findet, was neben dem *υἱός* ein besonderes Merkmal für die geschlossene Eigenständigkeit des Spruches darstellt.

[3] Vgl die Analyse 131f dsAr.

[4] D setzen hinter *υἱός* ein *τοῦ ἀνθρώπου* (vgl Merx 246f; Iber 97,3); dieselbe Variante wird in 5,25 noch einmal vorgeschlagen. Zur Beurteilung dieses nicht unwesentlichen textkritischen Befundes vgl 136,1 dsAr.

[5] Der Menschensohn der spätjüdischen Apokalyptik ist Gott gegenüber passiv u untergeordnet: In Dan 7,13f wird er vor den Betagten gebracht u ihm die Macht verliehen; ebenso im äth Hen 45,4: „An jenem Tage werde ich in ihrer Mitte meinen Auserwählten wohnen lassen" (die Übersetzungen sind nach Kautzsch zSt angeführt); 61,8: „Der Herr der Geister setzte den Auserwählten auf den Thron seiner Herrlichkeit" (vgl weiter 55,4; 62,5). Hier wird sogar die Passivität des Menschensohnes hinsichtlich seiner Inthronisation betont; 61,9: „Wenn er (= Menschensohn) sein Angesicht erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach dem Worte des Namens des Herrn der Geister u ihren Pfad nach dem Wege des gerechten Gerichts des Herrn der Geister zu richten . . .". Auch in seiner wichtigsten Funktion als Weltrichter bleibt der Menschensohn völlig an Gott gebunden. Das „Stehen" des Menschensohnes im äth Hen 49,2ff ist ein Zeichen dafür, daß der Subordinationsgedanke vorliegt (vgl auch Dan 7,10: Das „Stehen" von zehntausendmal Zehntausend vor Gottes Thron; auch AG 7,55ff; dazu Bauernfeind Apostelgeschichte 120: Es besteht die Möglichkeit „daß Jesus hier nicht als Mitherrschender u darum neben Gott Thronender geschaut wird, sondern als der ehrerbietig vor Gott Stehende (etwa wie sonst die Engel)"; weiter 49,4: „Denn auserwählt ist er von dem Herrn der Geister nach seinem Wohlgefallen"; ganz offensichtlich wird dies endlich in 48,4ff. Nachdem in V 2ff gesagt ist, daß der Menschensohn vor Gott genannt wird, u seine Heilsfunktionen hinsichtlich der Gemeinde aufgezählt sind, heißt es: „Alle Erd-

Zug unterstreicht auch die jüdische Wendung ἀφ' ἑαυτοῦ, „mit der man eine keiner fremden Autorität sich beugende Unabhängigkeit einer Handlung oder eines Wortes"[1] charakterisierte[2]. Mit Hilfe spätjüdisch-apokalyptischen Gedankengutes, das allerdings schon im vorjoh Stadium der Überlieferung neu ausgelegt[3] wurde — der Sohn ist ja im Wirken Gott gleich[4] —, wird der jüdische Einwand zurückgewiesen, daß Jesus die Einheit Gottes gefährde[5], indem er sich selbst zum Gott mache.

b) In 5, 20 wiederholt der Evangelist in gewisser Weise den Gedanken von 5, 19, indem er wiederum ein traditionelles Logion zu Wort kommen läßt.

bewohner fallen dann vor ihm nieder, beten an u preisen, loben u lobsingen dem Herrn der Geister." Trotz seiner soteriologischen Bedeutung preist man nicht den Menschensohn, sondern die Anbetung u der eschatologische Lobpreis gehören Gott allein. Alles dieses ist echt jüdisch gedacht, so dürfen wir hinzufügen, und Sjöberg 82 urteilt zu Recht: „Es ist nach alledem deutlich, daß der Menschensohn untergeordnet u keinesfalls ihm (— Gott) gleichgestellt oder gar mit ihm identifiziert wird" (anders Engnell 190). Dodd Interpretation 327,2 findet "a somewhat similar formal ambiguity in Phil 2,6".

[1] Blauert 66,4; Schlatter Joh zSt (u zu 7,17); Bu Joh zSt. Hühn 77 verweist auf Sibyll III 655f: Der Messias wird in der Tat nicht nach eigenem Rate handeln, sondern dem hohen Befehle des großen Gottes gehorsam sein.

[2] Dazu kommt weiterhin, daß die Einheit von Vater und Sohn in Analogie zum „Gottesverhältnis der atlichen Gottgesandten und Propheten" geschildert wird (Bu Joh 187f; Schlatter Joh zSt); dasselbe kann auch im äth Hen 49,4 beobachtet werden (zum terminus „Wohlgefallen" vgl im AT: 1.Sam 3,18; 1.Kö 3,20 ua).

[3] Aus 5,22b geht unmißverständlich hervor, daß das βλέπειν von 5,19 weder auf ein Sehen des Präexistenten (Bu Joh 191,5) noch auf das des Inkarnierten (Brun Christus 3f) bezogen ist, sondern auf den Inthronisierten (so auch Blauert 67). Dieses Moment scheint ein weiterer Beweis für den Zshg von 5,19 mit der apokalyptischen Menschensohn-Überlieferung zu sein. Denn von einem „Sehen" (bzw Wirken hinsichtlich des Gerichtes u des Heils) kann vom Menschensohn nur im apokalyptischen Eschaton gesprochen werden; in der Präexistenz ist der Menschensohn inaktiv (Sjöberg 96 ua). Der Eindruck, daß hier von einem Sehen des Präexistenten bzw Inkarnierten gesprochen wird, entsteht einmal dadurch, daß dieses Logion dem „irdischen" Jesus in den Mund gelegt ist (so Brun) und andererseits dadurch, daß die gnostische Anschauung als Interpretament herangezogen wird (so Bultmann). Versteht man 5,19 aber von der ursprünglich zukünftigen Inthronisation des Menschensohnes u seiner damit offenbar werdenden Abhängigkeit von Gott, so ergibt sich auch die Berechtigung für eine präsentische Interpretation. Dieser Einzelspruch ist vom Standpunkt der eingetretenen Inthronisation des Sohnes ausgelegt und spricht von einem Wirken des erhöhten Jesus; vgl weiter die Analyse von 5,20 dsAr.

[4] Beachte das ὁμοίως! Heitmüller zSt möchte diese Einheit von Vater u Sohn vom Prolog her erfaßt wissen; Bu Joh 188 interpretiert 5,19 durch die „Begriffe des gnostischen Mythos"; die gnostisch-mandäische Tradition von der „Sendung eines präexistenten Gottwesens" ist für ihn die religionsgeschichtliche Grundebene, von der die Ebene des Verständnisses des Evglsten abzuheben (ebd 188) sei. Diese gnostische Begrifflichkeit ist im Felde der Neuauslegung, nicht hinsichtlich des religionsgeschichtlichen Mutterbodens, zur Wirkung gelangt. Für den Terminus βλέπειν findet sich (so Percy 206; Blauert 67,6) keine Entsprechung in der mandäischen Überlieferung; vgl jedoch zu diesem komplizierten Problemkreis die weiteren Analysen dsAr.

[5] Heitmüller zSt, Odeberg Gospel 203 u Blauert 66f sehen 5,19 aus der „Frontstellung gegenüber dem zeitgenössischen Judentum" in einer Zeit entstanden, in der ein „durch die Christusverehrung sich bedroht fühlender Monotheismus die Gefahr aufziehen sah, Christus könne der Einheit Gottes Abbruch tun". Man wird diesen Hinweis während der Untersuchung der weiteren Einzelsprüche im Auge zu behalten haben.

Daß in 5, 20a (ὁ γὰρ πατὴρ . . . ποιεῖ) Überlieferung[1] vorliegt, resultiert einmal aus der Anwendung der stilstatistischen Methode[2]: außer dem für den Evangelisten charakteristischen γάρ[3] finden sich keine typisch joh Stilcharakteristika. Zum anderen erinnert 5, 20a — wenn auch in neuen Wendungen: φιλεῖν statt ἀγαπᾶν[4] und δεικνύναι für διδόναι[5] — sehr stark an 3, 35[6], was ebenfalls vermuten läßt, daß traditionelle Motive in Form einer Variation vorliegen. Die Vollmacht des Sohnes beruht als eine geschenkte auf der Liebe des Vaters zu ihm, vollzieht sich (αὐτὸς ποιεῖ!) in der Gleichheit mit dem Wirken Gottes und vereinigt in sich das Amt des eschatologischen Menschensohnes[7]. Gerade die letzte Beobachtung erhält ihre Stütze durch die Parallele zu dem πάντα ἐν τῇ χειρί . . . von 3, 35 und die Verbindung zu 5, 21ff, die, wie die spätere Analyse zu zeigen versucht, die beiden ursprünglich apokalyptischen Funktionen des Menschensohnes verdeutlicht. 5, 20a gehört andererseits inhaltlich aufs engste mit 5, 19 zusammen[8], da beide Verse auf 5, 21ff als der weiteren Entfaltung hinweisen.

Es ist deshalb wahrscheinlich, daß der Evangelist in 5, 20a Überlieferung zu Worte kommen läßt, die einerseits religionsgeschichtlich auf Motive der spätjüdischen Menschensohn-Erwartung zurückgeht und andererseits durch das Vorkommen des Sohn-Titels sich zur selben Überlieferungseinheit, wie 5, 19 und 3, 36f, gehörend erweist.

c) In Vers 21 wird nun die Gleichheit des Wirkens des Vaters und des Sohnes nach der einen Richtung, der des ζωοποιεῖν, beschrieben: der Sohn erweckt die Toten zum Leben wie der Vater. Das verwendete Gedankengut stammt aus dem Spätjudentum und geht auf das Schemone esre zurück[9]. Das

---

[1] Anders Weiße Evangelienfrage 113 (jedoch nicht den ganzen Vers); Delff Rabbi 108; Bousset Johannesevangelium 615; von Dobschütz Charakter 163; Blauert 67f ua; Bu Joh 189,2 hält 5,20b u c für Gut des Evglsten.

[2] 5,20b u c (καὶ μείζονα . . . θαυμάζητε) stammen wahrscheinlich vom Evglsten, wie die ungewöhnliche Wörtertrennung anzeigt (vgl E. Schweizer Ego 92,94f u 96; dazu Ruckstuhl Einheit 194f u Blauert 68,10, auch 24,12; Bu Joh 189). Beide Sätze sind sowohl auf 5,1—18 bezogen als auch zugleich als Überleitung (so Percy 327) zum folgenden gemeint. Es ist möglich, daß sie implizit eine Verheißung an die Gemeinde darstellen (Blauert 68 erinnert an das „entsprechende Wort aus den Abschiedsreden . . ., das der, der an Christus glaubt, größere Werke als Jesus tun werde").

[3] Vgl die Ausführungen 128 dsAr.

[4] Zwischen beiden termini besteht kein sachlicher Unterschied (Bu Joh 190,1); „der Gedanke der Liebe des Vaters zum Sohn scheint von hellenistisch-gnostischen Vorstellungen beeinflußt, wie sie uns vor allem aus kosmologischen Spekulationen bekannt sind u die Beziehungen des 1. zum 2. Gott ausdrücken" (so Blauert 67,9 im Anschluß an Dibelius Joh 176f; auch Bu Joh 119,3).

[5] Iber 133, 110; Blauert 67,8 sieht im δεικνύναι einen Begriff des Evglsten u verweist auf 14,8f (wo aber das „Zeugen" einen ganz anderen Sinn hat).

[6] Wikenhauser Joh zSt spricht von „genauer Parallele"; weiter Schenkel 767; Strauß Leben Jesu (1840) 673,2; Clemen Entstehung 25 u 102f; Dodd Interpretation 389; Noack Tradition 31.

[7] Vgl auch W. Beyschlag Christologie 71f u 91.

[8] Beachte auch, daß das ποιεῖν in 5,20 (außer 5,30!) hier zum letztenmal vorkommt.

[9] Vgl die 2. Bitte: „Du bist ein starker Held, ewiges Leben, ernährst die Lebenden, machst lebendig die Toten. Gepriesen seist Du, Jahwe, der lebendig macht die Toten" (vgl Bau Joh

Logion weist keine joh Stileigentümlichkeiten auf und ist vom Evangelisten durch das bekannte γάρ auf das Vorhergehende bezogen. Es wird eine übernommene Überlieferung[1] vorliegen[2], in deren vorjoh Stadium der Interpretation aus Jahwe ὁ πατήρ[3] wurde und durch die ergänzende Einfügung von οὓς θέλει[4] auf die ἐξουσία[5] des Sohnes hingewiesen wird; wodurch zugleich eine Brücke zum Gerichtsgedanken des Menschensohnes geschlagen ist. Eine aus dem Rabbinat stammende Überlieferung erfüllt demnach die Funktion, die eine Seite des eschatologischen Richteramtes des Sohnes als des Menschensohnes zu beschreiben. Die Inanspruchnahme einer synagogal-rabbinischen Tradition stützt in gewisser Weise unsere Annahme eines spätjüdischen Hinter- und Untergrundes der Sohn-Thematradition des Joh-Ev.

d) Die Gleichheit des Wirkens Jesu mit dem Wirken Gottes besteht nun aber nicht nur im ζωοποιεῖν, sondern wie V 22 zum Ausdruck bringt im κρίνειν[6]. Damit wird die 2. eschatologische Funktion des Sohnes beschrieben[7], die zum festen Bestandteil des apokalyptischen Menschensohnkerygma[8] gehört. V 22[9]

---

zSt; Bu Joh 192,2; Blauert 69). Wenn das 18-Bitten-Gebet auch „seine wesentliche Formung gegen Ende des 1. Jhdts. n. Chr. bekommen" hat (so Foerster 27), gehen doch die einzelnen Bitten auf verschiedene Zeiten zurück.

[1] Bu Joh zSt weist es seiner Quelle zu; Blauert 68 dem Evglsten. Auch der Vergleich mit Rm 4,17 (. . . „θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς") läßt auf ein zitiertes Traditionsstück schließen; vgl noch 1. Sam 2,6 (LXX) u 2. Kö 5,7 (LXX) nach Odeberg Gospel 205,3; auch H. J. Holtzmann Joh zSt.

[2] Zum spruchartigen Charakter vgl Gächter Strophen 112; Bu Joh zSt. Man wird noch darauf hinweisen können, daß das zweimalige ζωοποιεῖν eine Inklusion bildet u damit den Charakter der Selbständigkeit des Logion unterstreicht.

[3] Diese Neuauslegung gilt übrigens für sämtliche Logien der Sohn-Thematradition. Sie zeigt im Unterschied zur Menschensohn-Thematradition, in der das ὁ θεός von 13,31f stehengelassen ist, daß dieser Prozeß in den Sohnsprüchen weiter ausgereift ist.

[4] Vielleicht darf man in 5,21 zwei Motivschichten —

a) . . . ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ

b) . . . ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ —,

die durch die Vergleichspartikel ὥσπερ — οὕτως (vgl Noack Tradition 53) verbunden sind, entdecken.

[5] Zahn Joh u Bu Joh zSt; Mußner 51 erinnert an 5,27 u 17,2.

[6] Kam in 5,21 zweimal ζωοποιεῖν vor, so weist 5,22 ein doppeltes Gerichtsmotiv (κρίνειν u κρίσις) auf.

[7] Iber 134,111 lehnt Bultmanns Interpretation — 5,22 stehe nicht in Parallele zu 5,21, „sondern als Fortführung des hier entfalteten Gedankens" — darum ab, „weil offenbar mit dem κρίνειν u dem ζωοποιεῖν die beiden Funktionen des eschatologischen Erlösers angedeutet werden sollen, . . . das κρίνειν umfaßt nicht das ζωοποιεῖν von V 21, sondern steht ihm als Gegensatz gegenüber"; ähnlich auch Blauert 68.

[8] Vgl äth Hen 46,4ff; 48,8ff; 49,4; 55,4; 62,3; 63,11ff; 4. Esr 13,9ff. 37; Dan 7,13f. Besonders vgl äth Hen 69,27: „Er (= Menschensohn) setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, u die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben, u er läßt die Sünder u die, welche die Welt verführt haben, von der Oberfläche der Erde verschwinden u vertilgt werden." Auch Kautzsch zSt macht an dieser Stelle auf Joh 5,22.27 aufmerksam; vgl weiter Str-B II zSt; Bau Joh zSt. Zu den gnostischen u hellenistischen Analogien, die Wetter Sohn 113—137 u Bultmann Bedeutung 136ff (anders Joh zSt) bemühen, vgl kritisch Blauert 69,15.

[9] 5,22 hat seine Parallele in 5,27; aus diesem Grunde („Vorstellung vom Weltenrichteramt Jesu im gegenständlichen Sinne") scheidet Hirsch (Studien 56) 5,22 aus; für kommentieren-

stellt einen der wichtigsten Belege dafür dar, daß die Sprüche der joh Sohn-Thematradition religionsgeschichtlich auf die spätjüdische Apokalyptik zurückgehen, indem aus dem unter Gott stehenden Menschensohn im Felde der hellenistisch-gnostischen Neuauslegung[1] der vom Vater geliebte Sohn wurde. Auch bestätigen 5, 22f, daß die weiter oben gebotene Exegese des ποιεῖν in 5, 19 und 20 insofern sachgemäß ist, als sich dieses ποιεῖν auf die eschatologische Doppelfunktion des Menschensohn-Sohnes richtet. Es ist der Horizont der eschatologischen Inthronisation des Menschensohnes, der nicht nur in der Übergabe des Weltgerichtes, sondern auch in Verleihung der τιμή[2] sichtbar wird. In dem letzten Motiv erscheint wie in dem perfektischen δέδωκεν die christliche Homologia, die mit der vollzogenen Inthronisation Jesu zum Menschensohn-Weltrichter ihm auch die göttliche τιμή[3] zuteil werden[4] läßt.

e) Eine ähnliche religionsgeschichtliche und theologische Fragestellung ist mit 5, 25 verknüpft; nur daß wir bei der Analyse dieses Logion noch besser in die

---

den Zusatz des Evglsten sprechen sich ebenfalls Bu Joh 3St u Blauert 68 aus; anders Iber 134. 5,22 weist außer dem anknüpfend-begründenden γάρ keine Stileigentümlichkeiten des Evglsten auf u ist auch inhaltlich gesehen als Überlieferung kenntlich.

[1] Vgl 131,4 dsAr.

[2] 5,23 erwähnt nichts mehr von dem Gericht bzw dem Richten des Sohnes, sondern stellt ein neues Motiv, das der τιμή heraus. Stilstatistisch erweist sich das ἵνα epexegeticum als Gut des Evglsten (Ruckstuhl Einheit 203; Blauert 68; schon B. Weiß Joh 100). Das Motiv der τιμή gehört zu den Hauptmotiven der apokalyptischen Inthronisationsmotivik; vgl Dan 7, 14:

וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וִיקָר

καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ . . .

In den Bilderreden des äth Hen ist jedoch vom Lobpreis u der Anbetung gegenüber dem Menschensohn keine Rede (vgl 39,7.9—12.13; 41,7; 47,2; 48,5; 51,5; 57,3; 61,9.11—13; 63; 71,11 ua). Nur zwei Stellen — soweit ich sehe — könnten diesem Zshge nicht angehören: 40,3ff u 46,5. In 40,4 wird zuerst der Herr der Geister genannt, dann der Auserwählte und die Auserwählten, danach folgen die Erdbewohner u zuletzt die Satane; den beiden letztgenannten Gruppen gilt kein Lobpreis, sondern die Fürbitte bzw die Abwehr. Deutlich steht der Herr der Geister an der Spitze des liturgischen Stufenkosmos; wenn auch dem Menschensohn der Lobpreis gilt, so wird er bezeichnenderweise mit den Auserwählten zusammen genannt. In 46,5 scheint nun, wenn auch in indirekter Weise, von der Möglichkeit die Rede zu sein, daß die Mächtigen und Könige gerichtet werden, weil sie den Menschensohn nicht „erhoben" haben. Dann aber heißt es in V 6: „. . . weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erhoben." Demnach sind in den Bilderreden des äth Hen der Lobpreis und die göttliche Anbetung allein dem Herrn der Geister vorbehalten. Der monotheistische Glaube des Spätjudentums setzt sich auch an diesem Punkt in der Apokalyptik durch. Lenken wir von diesem Umweg wieder zu der stilkritischen Beobachtung zurück, so ist sehr wahrscheinlich, daß der Evglst (sein ἵνα) in 5,23 das ihm durch die Überlieferung vorgegebene Motiv der τιμή aufgegriffen und verwandt hat. Diese Sehweise erhält eine maßgebliche Stütze durch einen Überblick über die in 5,19—23 vorkommenden Hauptmotive. Doch dazu vgl 135ff dsAr.

[3] Blauert 68f, der den Abschnitt „von der Auseinandersetzung Kirche—Synagoge her" verstehen möchte, interpretiert τιμᾶν im Sinne einer „konkreten, gottesdienstlichen Verehrung" (ebd 68; in 69,13 schränkt er diese Vermutung jedoch wieder ein).

[4] Vgl 141f dsAr. Der Akzent liegt stärker auf der Selbständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater.

Lage versetzt werden, das materiale Verhältnis von Wurzelboden und Interpretation innerhalb der Sohn-Thematradition bestimmen zu können. V 25 ist ein kollektivisch und im Prosastil[1] gehaltener Verheißungsspruch[2] der Tradition[3], der durch die bekannte *ἀμὴν ἀμὴν*-Formel des Evangelisten[4] eingeleitet wird. Im Unterschied zu 5, 28, wo sich ähnliche Motive finden[5], weist die *φωνή* von V 25 auf die Verkündigung Jesu. Und das *ἀκούειν* bezieht sich nicht auf „den akustischen Vorgang des Hörens", sondern meint das Hören des Glaubens, weil es „die Vorbedingung für die Teilhabe am ‚Leben'"[6] ist.

Daß auch das vorliegende Logion in der spätjüdischen Apokalyptik[7] verwurzelt ist, zeigt der feste Zusammenhang mit der „Stimme" des Menschensohnes, die das apokalyptische Ende als den Beginn der Totenauferstehung und des Gerichtes einleitet[8]. Dieser Wurzelboden hat nun aber bereits im vorjoh Stadium der Überlieferung seine Neuauslegung in der Gestalt erfahren, daß die Stimme des Gottessohnes[9] die in dieser Weltzeit lebenden (geistlich) „Toten" weckt, zum Leben bringt und das Nichthören bereits das Gericht einschließt[10]. Für diese Anschauung kommen die Belege aus der gnostischen Tradition[11] in Frage.

Das Verhältnis beider Ebenen — von ursprünglich apokalyptischer Menschensohn-Überlieferung und gnostischer Gesandtenmotivik — wird nun durch das der Interpretation bestimmt. Wie in allen Logien der Sohn-Thematradition im Felde der Neuauslegung eine Aussagennähe zu außerjüdischen, hellenistisch-gnostischen Anschauungen zu beobachten ist, so kann man diesen exegetischen Tatbestand auch in 5, 25 feststellen. Durch das Ineinanderschieben dieser beiden heterogenen Motivschichten entsteht ein gewisses Zwielicht und eine Doppeldeutigkeit der Begriffe, die weiter unten[12] grundsätzlich-theologisch zur Sprache kommen soll.

---

[1] Bu Joh 194,3 hat Mühe, ihn in seine Quelle einzuordnen; anders Müller Strophentheorie 14; Gächter Strophen 113.

[2] Mußner 50 interpretiert das *ζήσουσιν* als futurum logicum.

[3] So Hirsch Studien 56; Bu Joh zSt; Broome 110; Blauert 71,20; anders Wellhausen Erweiterungen 13,1, der 5,25 u 5,27—29 als „zwei voneinander unabhängige Nachträge" auffaßt. Beachte auch die Inklusion durch das doppelte *ἀκούειν*.

[4] Ruckstuhl Einheit 204; Noack Tradition 70; dazu kommt weiterhin das *ὥρα ὅτε* (Ruckstuhl 199; Blauert 71,21) und das *καὶ νῦν ἐστιν* (vgl Joh 4,23; dazu Blauert 71).

[5] Dieser Zusammenhang wird ua von: Immer 507; Müller Strophentheorie 14; MacGregor John 180; Clemen Entstehung 142; H. J. Holtzmann Joh zSt; von Dobschütz Eschatologie 19; Wikenhauser Joh zSt; Iber 113 betont.

[6] Iber 113; auch Pfleiderer Urchristentum 360; Immer 507; von Dobschütz Charakter 166 u Eschatology 413; Heitmüller 92; Hirsch Studien 56; Wikenhauser Joh zSt.

[7] Gardener 173: "... We seem to heare apocalyptic teaching, but the phrase 'and now is' is decisive, and proves that the writer was thinking of present experience ...".

[8] Vgl 113, 3 u. 7 dsAr.

[9] KS 28 al ändern das *θεοῦ* in *ἀνθρώπου*, so daß neben 5,19 zum zweitenmal der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*-Name vorgeschlagen wird.

[10] Howard Father 8 spricht deshalb von "realized eschatology"; vgl auch Riddle 238f.

[11] Vgl Odeberg Gospel 194ff; Bau Joh zSt; Bultmann Bedeutung 190f u Joh zSt.

[12] Vgl 135ff dsAr.

f) Dieses letzte Logion[1] (V 26) der Sohn-Thematradition im 5. Kapitel erinnert sowohl formal als auch inhaltlich an 5, 21. Gottes Schöpferkraft als lebenspendende *ζωή* eignet nun dem Sohne, wenn auch seine Gottgleichheit zugleich durch das *διδόναι*[2] umgrenzt wird[3]. Die Gabe des Vaters setzt ihn instand, die Toten zum Leben zu rufen; diese Gedankenverbindung wird durch das schon öfter vorkommende *γάρ* nahegelegt.

g) Es überrascht, daß in dem Abschnitt 5, 19—26 allein sechs Logien vorkommen, die auf Grund des gemeinsamen christologischen Titels, des religionsgeschichtlichen Mutterbodens und der Neuauslegung zur Sohn-Thematradition gehören. Eine derartige Zusammenballung ursprünglich selbständiger Einzelsprüche konnte im Bereich der joh Menschensohn-Thematradition bisher nicht aufgezeigt werden. Dabei darf man nicht übersehen, daß in der christologischen Rede 5, 19—30 noch zwei weitere traditionelle Logiengruppen vorkommen, von denen die eine der Menschensohn-Thematradition und die andere[4] wahrscheinlich dem „joh Spruchgut"[5] angehört. Gleichsam von selbst erhebt sich die Frage, ob zwischen diesen durch die Überlieferung vorgegebenen Größen ein nachweisbarer Zusammenhang besteht.

3. Der Zusammenhang der christologischen Rede 5,19—30

Die einzige direkte und unmittelbare Berührung[6] zwischen Sprüchen der Sohn- und Menschensohn-Thematradition im Joh-Ev findet in der vorliegenden

[1] Wie 5,21 liegt auch hier Überlieferung zugrunde (Bu Joh zSt; anders Blauert 71); außer dem bekannten *γάρ* weist 5,26 keine typisch joh Stileigentümlichkeit auf.

[2] Vgl 3,35f; 5,20.22 u 5,27.

[3] Schlatter Parallelen 21 stellte den Vers mit Mt 11,27 zusammen.

[4] Gemeint sind die beiden Logien 5,24 u 30. 5,24 wird durch die joh *ἀμὴν ἀμήν*-Formel eingeführt und weist außer dieser keine Stilcharakteristika des Evglsten auf; der Vers spricht von Jesus in der ersten Person und ist rhythmisch gegliedert (Bu Joh zSt; Broome 110; Blauert 70). 5,30 redet ebenfalls wie 5,24 von Jesus in der ersten Person, weist rhythmischen Bau auf und ist frei von joh Stileigentümlichkeiten (Blauert 73; Bu Joh zSt; Iber 135). Wendt Joh 125 hat richtig beobachtet, daß 5,30 sich nicht ohne weiteres an 5,28f anschließt, und auch 5,31ff scheint nach Clemen Entstehung 144 „einer anderen Tradition entlehnt" zu sein (ähnlich B. Weiß Joh 102; Spitta Joh zSt). Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch ein weiterer Hinweis: *δικαίωσις* kommt im Joh-Ev nicht mehr vor, das Wort *δίκαιος* findet sich nur an drei Stellen (5,30; 7,24; 17,25) und der Begriff *δικαιοσύνη* erscheint nur in 16,8.

Beide Logien sind demnach dem Evglsten bei seiner Formulierung bekannt gewesen. Von Bedeutung ist, daß in beiden Versen apokalyptische Motive aufgegriffen werden: in V 24 ist von der zukünftigen Krisis die Rede (so Appel Echtheit 132; Einleitung 203; Ruckstuhl Einheit 168; Blauert 70,19) u in 5,30 taucht des Begriff des *κρίνειν* bzw der *κρίσις* sogar zweimal auf; vor allem aber weist „die *κρίσις* Jesu als eine *δίκαια* . . . auf die dem Judentum und Urchristentum geläufige Vorstellung des Gerichtes nach den Werken hin" (Iber135 und seine Belege in der Anm 115; Str-B II 466 berücksichtigt hierzu das מִשְׁפַּט צֶדֶק in Dtn 16 18 u die Targume).

[5] Zur Charakterisierung vgl Blauert 119—123; unter diesen Begriff faßt Blauert in erster Linie die Bildreden und andere Ich-Worte zusammen. Da diese Überlieferungsgruppe außerhalb des vorliegenden Untersuchungszieles liegt, ist es verständlich, daß dieses Problem nur gestreift werden kann.

[6] Zu 3,16 vgl die Ausführungen 140f dsAr.

christologischen Rede des 5. Kapitels statt. Daß sie hier überhaupt zusammengestellt werden konnten, scheint ein Zeichen für ihre tiefere Zusammengehörigkeit zu sein[1]. Ist unser bisheriger Nachweis sachgemäß, daß den Logien der Sohn-Thematradition von 5, 19ff — und wie man hinzufügen kann[2] — von 3, 17ff[3]

[1] Es darf in diesem Zshg noch einmal auf die textkritischen Varianten hinsichtlich des υἱός-Titels in 5,19 u 5,25 hingewiesen werden. Es wäre verfehlt, aus diesem textkritischen Befund ohne weiteres weitgehende Schlüsse zu ziehen. Verbunden jedoch mit anderen Beobachtungen könnte er ein Symptom für den lebendigen Traditionsprozeß sein, der sich zwischen den Begriffen **υἱός, υἱὸς θεοῦ** u **υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** abgespielt hat.

[2] Ein kurzer Überblick über die noch ausstehenden υἱός-Stellen wird an diesem Ort notwendig sein:

a) Eine Gruppe von υἱός-Aussagen wie 1,34.50; 6,40; 8,35f; 10,36; 19,7 u 20,31 braucht deshalb nicht in diese Untersuchung aufgenommen zu werden, weil an den genannten Stellen der υἱός-Titel als terminus technicus ohne einen damit verbundenen, fest ausgeprägten Motivkreis vorkommt.

b) In drei Logien findet sich die Verbindung υἱός — δοξάζειν (11,4; 14,13 u 17,1), die aus jüdischen Voraussetzungen nicht verständlich und darum die gnostisch-hellenistische Herkunft (vgl Bau Joh u Bu Joh zSt) wahrscheinlich ist; vgl auch die Interpretation des herkömmlichen Christustitels durch den υἱὸς τοῦ θεοῦ in 11,27.

c) Auch in der letzten Spruchgruppe (3,17—21 u 17,2) findet sich ein Unterschied zu 3,35f u 5,19ff, wo der Sohn-Titel in traditionellen Logienzusammenhängen auftritt, in denen motivgebundene Tradition in der Formulierung des Evglsten (vgl das vierfache ἵνα-epexegeticum in 3,17.20.21 u das πιστεύειν εἰς in 3,18; dazu Ruckstuhl Einheit 203f) vorliegt. Im übrigen vgl schon von Dobschütz Charakter 161; Bousset Literarische Einheit 53; B. Weiß Joh; Bernard zSt; Bu Joh 110,3 u Noack Tradition 20 (auch 19,24). Das ἵνα-epexegeticum (Ruckstuhl ebd) in 17,2 zeigt die Hand des Evglsten. Wellhausen Johannis 77; Spitta Joh zSt; B. Weiß Joh 300 halten den Vers für Zusatz, Bu Joh zSt für Gedankengut des Evglsten, während Clemen Entstehung 266 u Wendt Schichten 148 in ihm Überlieferung sehen.

[3] Die Berührungen zwischen 3,20f und 5,27ff liegen auf der Hand:

a) Dieselbe Gegenüberstellung von τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες (zu ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν vgl H. J. Holtzmann Joh zSt, der auf LXX Gen 32,10; 47,29; Jes 26,10; Tob 4,6; 13,6; Neh 9,33 hinweist) und τὰ φαῦλα πράξαντες (dazu vgl jetzt Molin 224/25; Kuhn Texte 210).

b) In beiden Aussagen geht es um die Krisis;

c) in 3,20 heißt das „Böse" τὰ φαῦλα, in 3,19 πονηρός, ebenso in 5,29. Im Joh-Ev kommt φαῦλος sonst nicht mehr vor, im NT nur noch an vier Stellen;

d) der Wechsel von ποιεῖν und πράσσειν entspricht dem in 5,29;

e) πράσσειν kommt im Joh-Ev nur noch in 3,20f und 5,27ff vor (zu Punkt a bis d vgl Jber 138);

f) weisen die Ausdrücke ἐλέγχειν (vgl 16,8; dazu Büchsel, in: ThWb II 471,8 und 148 dsAr) und φανεροῦσθαι (der ἔργα) auf die ursprünglich apokalyptische Situation des Gerichts;

g) 3,20f zeichnet sich durch den "Antithetic Parallelism" mit einem "four-beat Rhythm" (Burney Poetry 129) aus.

„Aus diesen Beobachtungen ist zu schließen, daß der Evglst bei der Formung der beiden Verse 3,20f sich von Motiven hat bestimmen lassen, die in der ...Endgerichtsvorstellung ihren ursprünglichen Sitz hatten ...", und „daß in 5,27—29 diejenige Überlieferung vom Gericht nach den Werken vorliegt, die der Evglst in 3,20f ins „Johanneische" transponiert, aber doch ... in engem Anschluß an die überkommenen Formulierungen und Termini wiedergibt" (Jber 137f). In 3,17 erscheint der Sohn-Titel in Verbindung mit dem Krisis-Motiv wie in 5,19ff, allerdings wird hier das Verhältnis Gottes zum Sohn nicht mit dem ἀγαπᾶν-, sondern ἀποστέλλειν-Motiv umschrieben, und auch der Inhalt dieses Spruches ist anders wie der von 5,22f oder 5,27ff ausgerichtet. Das ursprünglich-apokalyptische Motiv

und 17, 1f[1] — die apokalyptische Menschensohn-Anschauung zugrunde liegt, so scheint damit in religionsgeschichtlicher und christologischer Hinsicht der organische Zusammenhang mit der Menschensohn-Thematradition, wie sie in 5, 27ff erscheint, gegeben zu sein. Allerdings zeigt schon ein flüchtiger Vergleich[2] beider Logienreihen, daß die Neuauslegung auch und gerade mit außerjüdischen Motiven in der Sohn-Thematradition ein weiter fortgeschrittenes Stadium aufweist, was besonders deutlich und exemplarisch in 5, 25[3] im Unterschied zu 5, 28[4] zum Vorschein kommt. Denn gerade der spezifisch neue Gedanke — die Gegenwärtigkeit des Lebensempfanges und des Gerichtsvollzuges als der "realized eschatology"[5] — wird erst durch die Neuinterpretation erreicht. Damit stellt sich die Frage der theologischen Funktion der gnostisch-hellenistischen Motivschicht. Die Grenze der apokalyptischen Menschensohn-Anschauung taucht in dem Punkte auf, wo die Gegenwärtigkeit des Heils wie des Gerichts zum Ausdruck gebracht werden soll. Ist diese bereits im Ansatz in ihr vorhanden, so doch noch nicht in ihrer ganzen Breite und Tiefe. Diese Einschränkung zu entschränken, scheint die Funktion der gnostischen Motive zu sein[6]. Daß dieser Prozeß ohne die geschehene und vom Glauben bejahte Inthronisation Jesu zum Menschensohn nicht möglich und verständlich[7] ist, braucht wohl nicht weiter entfaltet zu werden.

---

der Krisis (vgl die spätjüdisch zu nennende Korrespondenz zu den „Werken" in 5,19ff) findet sich in einer neuen, theologischen und christologischen Zentrierung, die in die Nähe gnostisch-hellenistischer Anschauungen weist (vgl Rm 8,3; Gl 4,4; Mk 12,5f).

[1] Wie die Parallelen in 3,35; 5,19—23.26 zeigen (dazu vgl Ewald Joh, Zahn Joh, Wikenhauser Joh, Bu Joh zSt und Noack Tradition 31), gehört das hier verwendete Motivgut zur Sohn-Thematradition; vgl auch Mt 28,12 (Oehler Wort 37): ἐξουσία ist messianischer Terminus und bezeichnet die Weltrichtervollmacht des Menschensohnes; ebenfalls ist das Motiv der Übergabe konstitutiver Bestandteil dieser Thematradition; πᾶσα σάρξ = כל בשר tritt nur hier im Joh-Ev auf (Bu Joh 376,1; auch Murray zSt). Diese drei Motive lassen darauf schließen, daß der feierliche Inthronisationsstil der Apokalyptik in der Form der Neuauslegung wiedergegeben wird (G. Stählin 232 zieht Ps 2,7f heran).

[2] Vgl die Analysen zSt dsAr.

[3] Natürlich könnte auch 5,24 genannt werden; aber im Gegensatz zu 5,25 scheint dieses Logion religionsgeschichtlich aus einer anderen Atmosphäre zu stammen, die zwar an die Ebene der Neuauslegung innerhalb der Sprüche der Sohn-Thematradition erinnert, nicht jedoch an den Wurzelboden. Von Dobschütz Eschatology 413 zieht das ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι von 2. Tm 2,18 heran.

[4] Daß es beide Male „um die eschatologische Erweckung bzw Lebensmitteilung, nicht um eine Totenerweckung, wie sie Jesus am Jüngling von Naim Lk 7,13ff und an Lazarus Joh 11,43 vorgenommen hat" geht, hat Wikenhauser Joh zSt richtig gesehen.

[5] Dieser Terminus bei Craig Eschatology u Howard Father 8 ua.

[6] Ein sachlich analoger Fall findet sich in 2. Kr 3,17f: die „Verwandlung" ist bei Paulus sowohl zukünftig (1. Kr 15,51ff) als auch gegenwärtig (2. Kr 3,18) vorgestellt, „so daß man sagen kann: die eschatologisch-futurische Aussage begrenzt die gnostische, aber es gilt auch das Umgekehrte, weil ja das Futurum zum Präsens wird . . ." (H.-D. Wendland Geist 54).

[7] Mußner 144f bemerkt richtig, daß „die Lehre von der Gegenwärtigkeit der ζωή als Folge der joh Christologie" aufgefaßt werden muß. „Nicht die ‚radikalisierte' joh Eschatologie ist der Grund der Lehre von der Gegenwärtigkeit des Heils, sondern diese Eschatologie ist selber wieder nur eine Folge der Christologie"; damit hat auch die Christologie des Joh „ihre kerygmatischen Wurzeln in der Lehre von der Inthronisation des Menschensohnes zur Rechten des Vaters" (ebd 147).

Umgekehrt war es bei der Vollendung des Heils und des Gerichts im futurischen Eschaton gar nicht notwendig, auf andersartige Traditionen zurückzugreifen[1], da in diesem Falle die zugrundeliegende, apokalyptische Menschensohn-Überlieferung nur ganz zum Vorschein zu kommen brauchte. Ist die hier vorgeschlagene Deutung richtig, so dürfte kein Anlaß vorliegen, 5, 27ff[2] dem Redaktor und 5, 19ff dem gnostischen Aussagenkreis zuzuweisen. Pointiert könnte man so formulieren: Nicht die Menschensohn-Christologie und die damit verbundene endzeitliche Eschatologie stellen einen „Zusatz" dar, sondern vom Interpretationsprozeß aus gesehen eher die gegenwärtige Eschatologie[3]; denn die spätjüdische Apokalyptik mit der Menschensohn-Gestalt scheint als tragender Grund[4] vorzuliegen.

[1] Anders Odeberg und mit ihm vor allem Bultmann, die 5, 19—30 ausschließlich von der gnostischen Tradition her interpretieren. Von diesem Blickwinkel aus mußte notwendigerweise 5,28f als sekundärer Zusatz fallen, da hier im vermeintlichen Gegensatz zu 5,19ff ein ganz anders strukturierter, religionsgeschichtlicher Horizont auftauchte. Mit dem christologischen Problem, der Sohn war ja der mandäisch-gnostische Gesandte, schien auch das eschatologische Problem für Bultmann gelöst zu sein. Nun weist die mandäisch-gnostische Überlieferung eine Eschatologie in dem Sinne auf, daß der in diesem Leben zum Glauben Gelangte mit seinem Tode zum „Haus des Lebens" aufsteigt. Mit diesem Aufstieg vollendet sich der Lebensempfang im irdischen Leben. Diese überschießende Gedankenlinie kann Bultmann aus dem Grunde abschneiden (Joh 194,5: „. . . dessen Gedanke aber radikal vergeschichtlicht ist"), weil ein solcher Aufstieg (der Seelen) in Kap 5 nicht berichtet wird, auch nicht in V 28f. Wie Bultmann von seiner Voraussetzung aus folgerichtig V 28f als Zusatz ausschied, so fand er dann auch eine ausschließlich vergeschichtlichte Eschatologie vor.

Einen anderen Weg schlägt Odeberg ein: er unterscheidet drei Existenzstadien in dem Prozeß des Überganges "from perishable into imperishable life . . .", die im Bereich mystischer und gnostischer Gedanken vorkommen: "a) the eternal life may be brought to man during his earthly existence . . .; b) . . . after death he enters the intermediate state of the 'dead' . . .; c) the obtainement of eternal life may be related to a definite eschatological event . . ." (Gospel 209). Diese drei Stadien findet Odeberg nun in 5, 24—29 wieder, und zwar V 24 = a), V 25 = b) und V 28f = c). Von diesem Hintergrund gewinnt Odeberg die Möglichkeit, die in sich „widersprechenden" Aussagen von 5, 24ff in ihrer sinngemäßen Aufeinanderbezogenheit zu begreifen. Denselben Nachweis führt Odeberg ebd 123f auch von der rabbinisch-mystischen Ebene aus. Damit hat Odeberg nicht weniger erreicht, als daß er die beiden Stadien von 5, 24ff zu 5, 28f in ihrer Korrespondenz im mandäisch-mystischen Bereich aufgewiesen hat. Für ihn ergibt sich also gerade die umgekehrte Konsequenz, die Bultmann seinerseits aus der Erkenntnis in die religionsgeschichtliche Grundstruktur gezogen hat. Wie kommt es, daß beide Exegeten, obwohl sie den gnostisch-mandäischen Wurzelgrund von 5, 19ff als Voraussetzung anerkennen, doch letzten Endes zu derartig entgegengesetzten Schlüssen kommen? Dies scheint nun m. E. darin begründet zu liegen, daß Bultmann wohl bis 5, 27 eine gnostische Abhängigkeit postuliert, 5, 28f jedoch in der „traditionellen Eschatologie" gegründet sieht. Während nun Bultmann einerseits den apokalyptischen Wurzelboden von 5, 19—27 zu verkennen scheint, hat Odeberg andererseits 5, 28 von dem gnostisch- bzw rabbinisch-mystischen "background" interpretiert. Über Bultmann hinaus war Odeberg in der Lage, den inneren und inhaltlichen Zusammenhang von 5, 24—26 und 5, 27—29 auf dem Hintergrund gnostischer und spätjüdisch-mystischer Überlieferung begreiflich zu machen.

[2] „In 5, 22. 23 u 30 werden die Klammern sichtbar, mit denen der Evglst die urgemeindliche Tradition vom Endgericht (V 27—29) in seiner Komposition befestigt hat" (vgl Iber 136; auch 133ff; weiter MacGregor Joh zSt; Zahn Joh zSt); nach Gächter Strophen 114 weisen die Ausdrücke *κρίσις, κρίνειν* in V 27—30 „auf den Schluß des 1. Teils zurück, dessen letzte Strophe (V 22—23) gleichfalls *κρίνειν, κρίσις* enthält".

Dieser Sachverhalt wird nun weiterhin durch den Aufbau der Rede 5, 19—30[1] unterstrichen, der die wechselnden Verzahnungen und Beziehungen[2], die zwischen den Sprüchen bestehen, wiederzugeben imstande ist. Damit ergibt sich folgende, durchaus als kunstvoll zu bezeichnende Gliederung:

a) 5, 19 u 20 bilden gewissermaßen das Prooemion, das thetisch die Gleichheit des Wirkens von Vater und Sohn darstellt;

b) 5, 21 ff entfalten dieses Wirken im Hinblick auf die Totenauferweckung und das Gericht und

c) 5, 24 u 25 bringen dieses lebenerweckende und richtende Wirken des Sohnes als gegenwärtig-eschatologisches Geschehen auf den Einzelnen bzw die „Toten" zur Anwendung.

Damit ist der erste Gedankengang zur Ruhe gekommen.

d) 5, 26 u 27 kehren wiederum zu b)[3] zurück, indem sie zugleich die Voraussetzung für

e) 5, 28 u 29 bilden, daß das lebenerweckende und richtende Wirken zwar wie c)[4] auf die Menschen gerichtet ist, aber im futurisch-eschatologischen Sinne.

f) 5, 30 stellt das Finale[5] dar, indem dieser Vers zugleich auf a)[6] wie auf c) und e)[7] verweist[8].

---

[3] Gerade umgekehrt von Dobschütz Eschatology 415: "The curious phenomenon here is that the transmuted eschatology appears as the main line, the underlying popular eschatology only as an additional feature" (auch Charakter 163f; Wendt Schichten 76). Es ist deshalb auch abwegig (so Wendt Joh 121), das τοῦ ἀνθρώπου in 5,27 zu streichen, da in 5,21—26 auch nur das einfache υἱός vorkomme.

[4] "This passage (= 5,19—29) deals with resurrection and judgement, two notions which undoubtedly belong to the eschatological stock of late Jewish doctrines, and are found in Jesus' teaching in their original meaning" (von Dobschütz Eschatology 412, auch 409); nach Delff Rabbi 107 ist das „Thema" von 5,19—29 die Krisis als dem „Endurteil des Messias als Weltrichter am jüngsten Tage . . ." (über seine daraus sich ergebende Konsequenz vgl ebd 208).

[1] Nach Gächter Strophen 120 soll „die Rede in Jo 5 mehr Mittel gedächtnismäßiger Reproduktion" aufweisen „als diejenige in Jo 6"; auch diese Beobachtung wäre ein weiterer Hinweis für die Selbständigkeit der Einzelstücke.

[2] Heitmüller zSt spricht von „Wiederholungen in diesem Stücke".

[3] Müller Strophentheorie 57f; MacGregor John zSt; Ruckstuhl Einheit 168f; Mußner 51.

[4] Clemen Entstehung 142f; H. J. Holtzmann Joh zSt; Thompson Composition 44 urteilt: ". . . a passage which perhaps throws its apocalyptic sense over V 25 also . . ."; MacGregor John 180; ausführlich Mußner 50: „a) V 25 wird die ‚Stunde' interpretiert als das ‚Jetzt' der Gegenwart; V 28 dagegen fehlt der Zusatz και νυν εστιν; b) V 25 ist es die Stimme des ‚Sohnes Gottes', V 28 dagegen die Stimme des ‚Menschensohnes' . . .; c) nach V 25 ‚leben' nur jene Toten, die ‚hören'; nach V 28 dagegen kommen ‚alle' . . . aus den Gräbern hervor."

[5] So auch Schanz zSt; Zöckler zSt; anders Zahn Joh zSt.

[6] Lagrange Jean zSt spricht von "une inclusio caractérisée"; weiter Lepsius Joh 550; MacGregor John zSt; Hühn 77; Ruckstuhl Einheit 168f spricht von einem „Kreislauf".

[7] So auch Godet zSt.

[8] Einen ähnlichen, aber im einzelnen anders ausgeführten Aufbau bietet Blauert 74; vgl auch Howard Father 5f; stärker systematisierend Hillmann 22, der seinem „schematischen Aufriß" zuliebe die Verse 28—30 opfert und unerwähnt läßt.

III. Joh 3, 16

1. Exegese

Das bekannte und oft zitierte Logion findet sich in direktem Anschluß[1] an die bereits zur Untersuchung gelangten Sprüche (3, 13—15) der Menschensohn-Thematradition. Wie die Stilcharakteristika des Evangelisten[2] einerseits und die Nähe zu Rm 5, 8; 8, 32[3]; Gl 1, 4; 2, 20 und Mk 12, 5ff[4] ua andererseits zeigen[5], tritt uns in 3, 16 vorgegebene Überlieferung in joh Bearbeitung[6] entgegen. Der in Prosa[7] abgefaßte Spruch spricht in Übereinstimmung mit den genannten neutestamentlichen Parallelen[8] von der Hingabe[9] des Sohnes in den Tod.

2. Unterschied zu 3,35f und 5,19ff

Es wird dem Leser bereits aufgefallen sein, daß dieses Logion, obwohl es den Sohn-Titel aufweist, ein anderes Verkündigungsziel wie 3, 35f und 5, 19ff verfolgt. War dort gerade die Vollmacht auf Grund des Menschensohn-Weltrichter-Motivs beherrschend, so steht in 3, 16 der Tod und die daran sich knüpfende Soteriologie im Mittelpunkt. Nicht der vollmächtige, sondern der an den Tod preisgegebene Sohn wird gezeichnet.

Will man an dieser Beobachtung nicht vorbeigehen, so wird man zu der Konsequenz genötigt, zwei in religionsgeschichtlicher und christologischer Hinsicht verschiedene Strömungen der Sohn-Thematradition anzunehmen.

[1] Und zwar durch das schon aus 5,19ff bekannte γάρ des Evglsten (dazu Noack Tradition 20).

[2] Dazu gehören das ἵνα epexegeticum (Ruckstuhl Einheit 203) und πιστεύειν εἴς τινα (Ruckstuhl ebd 204).

[3] An diese Parallele erinnern ua H. J. Holtzmann Joh zSt; Grill Untersuchungen II 218, 650 u 293, 883; MacGregor John zSt; Stauffer, in: ThWb I 53,4ff.

[4] Bu Joh 110,5 weist außerdem noch auf Rm 4,25; Mk 9,31 hin.

[5] Dazu gesellt sich weiterhin das Haparlegomenon ὥστε (Clemen Entstehung 91); auch das Motiv der Liebe des Vaters zum Kosmos tritt sonst nicht mehr im Joh-Ev auf (vgl Bruder zSt). Beide Wendungen erscheinen bezeichnenderweise in 3, 16a und b, also in den Teilversen, die auch frei von typisch joh Stileigentümlichkeiten sind.

[6] Aus den angegebenen Gründen werden 3, 16a und b der Tradition, 3, 16c dem Evglsten angehören (vgl zum Ganzen auch Noack Tradition 19 und 155; nach Zöckler 36 beginnt ein „neuer Fortschritt der Rede Jesu"). Seit Erasmus werden die Verse 3, 16—21 als Zusatz des Evglsten betrachtet (so auch Schmidt, Kuinoel, Paulus, Tholuck, Olshausen — nach Lücke Joh zSt —; weiter Appel Einleitung 205; Belser Joh zSt; Grill II 216, 646; Wellhausen Johannis 18; Schwartz 151; Spitta Joh zSt; Lagrange Jean zSt; Murray zSt; Lepsius Joh 545; Bousset Johannesevangelium 615; Literarische Einheit 53; Bu Joh 110,3 (anders Tradition 521). Hirsch Studien 51 hält in 3,16 nur den Nachsatz ἀλλ' . . . αἰώνιον für Zusatz von R; Müller Strophentheorie 6,1 den gesamten ἵνα-Satz.

[7] Für Bu Joh 110,3 ist das der Beweis für die Hand des Evglsten; Raney 18 zählt den Vers (3,14ff) zu den "Prose-Hymns".

[8] Vgl 90 dsAr.

[9] So ua Schanz zSt; Belser Joh zSt; B. Weiß Joh zSt; Zahn Joh zSt; H. J. Holtzmann Joh zSt; Grill II 218 u 650; Murray, MacGregor John zSt; Aebert 40; Hirsch Studien 50; Wikenhauser Joh zSt; Strathmann zSt; Blauert 150f; schwankend Bau Joh zSt. Anders Dibelius Joh 180; Bu Joh 110 (jedoch erinnert nach ihm — ebd 110,5 — der terminus auch „an die Hingabe an den Tod"); Theologie 360 u Lohse Märtyrer 192, die das ἔδωκεν in erster Linie auf die „Sendung" Jesu beziehen. Cullmann Ausdrücke 366 rechnet das ἔδωκεν zu den „doppeldeutigen Ausdrücken", das zunächst wohl an ἀπέστειλεν (1. Joh 4,9), dann aber an παρέδωκεν (Rm 8,32) erinnert.

Während 3, 16 in der Opfer- und Sühntradition des AT gründet, konnte für 3, 35f und 5, 19ff die Menschensohn-Tradition der spätjüdischen Apokalyptik als tragender Grund wahrscheinlich gemacht werden.

Weiter fällt auf, daß der *υἱός* als עבד[1] in 3, 16[2] gegenüber der Mehrzahl der Sprüche mit dem *υἱός* als בר נשא im Joh-Ev vereinzelt dasteht.

Obwohl das Ergebnis dieser letzten themageschichtlichen Analyse insofern negativ ausgefallen ist, als 3, 16 einen anderen religionsgeschichtlichen Mutterboden wie die bereits untersuchten Sprüche der Sohn-Thematradition aufweist, dürfte damit andererseits erreicht sein, daß sich von dem Bedeutungshorizont in 3, 16 die übrigen Logien der joh Sohn-Thematradition umso profilierter abheben. Dies trifft sowohl auf die Einheitlichkeit der religionsgeschichtlichen Grundstruktur als auch auf die Gestalt ihrer jetzigen themageschichtlichen Ausprägung zu. In diesem Sinne dürfte 3, 16 ein weiterer — wenn auch indirekter, aber darum umso wirksamerer — Nachweis für die oben gebotene Untersuchung der Sohn-Thematradition sein.

§ 3. Ergebnis

Die bisherigen Untersuchungen haben mit großer Wahrscheinlichkeit folgendes Bild hinsichtlich der Struktur und Geschichte der Sohnsprüche ergeben:

1. Die Einzellogien weisen keine unmittelbar inhaltlich wie formale Verbindung zum nächsten Zusammenhang auf.

2. Unter sich bilden die Sprüche eine Sinnganzheit und sind in sich vollauf verständlich.

3. Der Einsatz der verschiedenen Methoden wie die kritische Berücksichtigung der Ergebnisse, die durch die bereits von den betreffenden Forschern erfolgte Anwendung der Methoden gezeitigt wurden, ließen zu dem berechtigten Schluß kommen, daß für sämtliche Logien eine Überlieferung angenommen werden muß, die der Evangelist — vgl die stilstatistische Nachprüfung — in die Reden eingearbeitet hat.

4. Dieses Ergebnis unterstützten weitgehend das Vorkommen von strukturellen Eigenarten wie Hapaxlegomena und die durchgeführten motivgeschichtlichen Vergleiche.

5. Das Thema all dieser Logien (ausgenommen 3, 16) entfaltet die Liebe des Vaters zum Sohn, die ihn zugleich mit Vollmacht ausrüstet. Diese dem Sohn vom Vater verliehene Vollmacht befähigt ihn zum eschatologischen Lebendigmachen bzw Richten derjenigen, die in der Gegenwart sein Wort hören.

6. Die religionsgeschichtlich-kritische Untersuchung dieser durch das Sohn-Thema gekennzeichneten Überlieferungseinheiten zeigte ein zweifaches:

[1] J. Jeremias, in: ThWb V 699, 13ff erklärt das Auftauchen des *υἱός*-Titels statt des „sachgemäßeren" *παῖς* damit, daß auf hellenistischem Gebiet die Bezeichnung Jesu als *παῖς θεοῦ* vermieden und durch *υἱὸς θεοῦ* ersetzt wurde.

[2] Man hat auch vereinzelt (so Hühn 75) an den בן־יחיד von Gen 22, 12 erinnert; zu Jischaq als מברך vgl Schoeps Zeit 238.

einmal konnte als religionsgeschichtlicher Mutterboden die apokalyptische Menschensohn-Anschauung festgestellt werden. Dieser tragende Grund bildete andererseits den Ausgangspunkt für die im vorjoh Stadium der Überlieferung stattfindende Neuinterpretation, die vor allem mit Hilfe hellenistisch-gnostischer Anschauungen erreicht wurde.

7. Das theologische Agens dieser Neuauslegung richtete sich besonders auf folgende Aussagen: Aus dem apokalyptischen Menschensohn wurde der hellenistische Gottessohn; die enge Beziehung zwischen dem Menschensohn und dem Herrn der Geister, die in der Apokalyptik durch den Subordinationsgedanken ausgedrückt wurde, wich der Agape zwischen Vater und Sohn. Wenn auch die Vollmacht des Sohnes — ganz spätjüdisch-apokalyptisch formuliert — eine geschenkte war, so bezogen sich die beiden zentralen, ursprünglich eschatologisch-futurischen Akte des Gerichts und des Lebendigmachens nun auf die Gegenwart. Der ursprünglich zukünftige Menschensohn wurde zum gegenwärtigen Sohn, der den Hörenden bereits jetzt eschatologisch richten bzw lebendig zu machen vermag.

So kann man wohl sagen, daß von dem ursprünglich apokalyptischen Wurzelboden auf Grund der hellenistisch-gnostischen Neuauslegung nicht mehr viel übrig geblieben ist. Trotzdem ist mE die religionsgeschichtlich-kritische Fixierung des Mutterbodens dieser Tradition unerläßlich, um das rechte Verhältnis der religionsgeschichtlichen Motive zu bestimmen und vor einseitigen religionsgeschichtlichen Einordnungen zu bewahren. Das zeigte gerade die Untersuchung von Joh 3, 16. Obwohl die sprachliche Färbung dieses Spruches, was die Seite der Neuinterpretation anbetraf, sich in nichts von der der übrigen Logien der Sohn-Thematradition unterschied, war der religionsgeschichtliche Mutterboden völlig anders strukturiert.

8. Das Verhältnis von apokalyptischer Menschensohn- und hellenistischer (-gnostischer) Gottessohnanschauung wird nun wie in der Menschensohn-Thematradition durch das von Mutterboden und Neuauslegung bestimmt.

9. Ein nicht zu übersehender Unterschied zur joh Menschensohn-Thematradition besteht allerdings darin, daß die Mehrzahl der Sohnsprüche — unbeschadet ihrer relativen Eigenständigkeit — für einen größeren Zusammenhang geordnet zu sein scheint. Das kann auf der Komposition des Evangelisten beruhen, ist mE aber so zu verstehen, daß in dieser Zusammenstellung eine vorjoh Komposition zu sehen ist. Auf dieses Problem werden wir weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.

C. Die Paraklet-Thematradition

§ 1. Vorbemerkungen

An insgesamt fünf Stellen innerhalb der Abschiedsreden finden sich Aussagen über den Parakleten als den Geist der Wahrheit. Diese Paraklet-Sprüche sind in ihrem Vorkommen auf die Abschiedsreden des Joh-Ev beschränkt.

Schon verhältnismäßig früh hat man sich in der Geschichte der Kirche mit der Verheißung des Parakleten beschäftigt[1]. Wie die Zahl der Arbeiten auf dem Gebiete der neueren und neuesten Exegese[2] des Joh-Ev zeigt, ist dieses Problem bis in die Gegenwart weiter gefördert und entfaltet worden. Jedoch ist die Diskussion im Hinblick auf die Ursprungsfrage von Titel und Funktion noch nicht abgeschlossen[3].

Die folgenden Ausführungen versuchen in dem ersten Untersuchungsabschnitt den Traditionsnachweis für die einzelnen Sprüche bzw Spruchreihen zu erbringen, um daraufhin die Frage nach ihrem thematischen wie motivischen Zusammenhang zu beantworten, der wiederum geeignet ist, die Annahme eines inhaltlich geschlossenen Überlieferungskomplexes zu stützen. In einem letzten und kritischen Abschnitt wird der religionsgeschichtliche Wurzelboden zu bestimmen versucht, auf dessen Hintergrund sich die Neuauslegung im vorjohanneischen Bereich umso deutlicher abheben wird.

§ 2. Untersuchung und Auslegung der Parakletsprüche

I. Der Traditionsnachweis

Die folgenden Ausführungen zielen darauf ab, unter vorläufiger Ausklammerung der religionsgeschichtlichen Methode den Nachweis zu erbringen, daß die Parakletsprüche auf — dem Evangelisten vorgegebener — Überlieferung beruhen. Mit dem Fehlen des religionsgeschichtlich-kritischen Vergleichs in diesem ersten Untersuchungsteil entfällt natürlich ein wichtiges Hilfsmittel für die Bestimmung des Traditionscharakters von Logien. Da aber die Geschichte der Anwendung dieser Methode zu überaus komplizierten Ergebnissen geführt hat, wurde von vornherein beabsichtigt, dieser Fragestellung in einem eigenen Untersuchungsabschnitt nachzugehen.

Da die Mittel zur Fixierung von Traditionsgut, dh zur Unterscheidung von Tradition und Komposition, bereits weiter oben dargelegt wurden, können wir auf eine nochmalige Anführung verzichten.

1. Joh 14,15—17

Die vorliegenden drei Verse heben sich in charakteristischer Weise vom Kontext ab, da sie weder zum Vorhergehenden noch Nachfolgenden eine direkte Verbindung[4] aufweisen. Über die daraus zu folgernde relative Zusammenhangs-

[1] Die Deutung des Parakleten auf Montanus, Mani u Mohammed (Bornkamm Paraklet 34,93).

[2] Vgl das reichliche Literaturverzeichnis bei Behm, in: ThWb V 798.

[3] Vgl ua Barrett Spirit 12: "It seems, then, that in spite of the labours of scholars the background of John's thought about the Paraclete — Spirit has not yet been satisfactorily illuminated, nor has the source of his language been made clear."

[4] Gächter Aufbau 177: „Hier setzt ein ganz neuer Gedanke ein; kein Ausdruck weist verbindend auf 12—13 zurück." Weiter Windisch Geist 313; Bu Joh 473,3 bemerkt kritisch: „Mit der Erkenntnis, daß in V 15—24 ein neues Thema auftritt, entfallen die Ausführungen Windischs . . . über die Assoziation, die zur Anfügung des Parakletspruches V 15—17 an die Worte vom Beten V 13f geführt haben soll"; Blauert 52 findet in den Versen 18—20 „einen

losigkeit dieser Logien herrscht in der bisherigen Auslegungsgeschichte weitgehende Übereinstimmung, die allein schon mehrfach[1] zu der Feststellung führte, daß der Evangelist von Überlieferung abhängig ist. Weisen die Vv 15—17 mit dem Kontext keinerlei Verbindung auf, so bilden sie andererseits in sich eine geschlossene Sinnganzheit. Auch diese Eigenart unterstreicht bereits die relative Eigenständigkeit der Sprüche. Außerdem sind V 15f im futurisch[2]-kollektiven[3] Verheißungsstil[4] gehalten und rhythmisch[5] gegliedert. Beide strukturellen Eigenarten (Verheißungsstil und Rhythmik) fanden sich, wie die Untersuchungen ergaben, in den Menschensohnsprüchen des Joh-Ev und sind mit ein weiterer Hinweis für die spätere sachgemäße Festlegung des religionsgeschichtlichen Mutterbodens[6]. Ein Überblick über die bisherige Auslegungsgeschichte[7] läßt erkennen, daß die erfolgte Anwendung der Methode der Teilungen[8], der Literarkritik[9] und der Methodenkombinationen[10] in diesen Versen

anderen, wenn auch vom Evangelisten interpretierten Traditionsstrom", der sich von den Versen 15—17 deutlich abhebt; vgl auch schon Wellhausen Johannis 67: „Kaum ist der Paraklet eingeführt, so muß er wieder verschwinden . . ."; er möchte deshalb V 16 an V 1—4 anschließen lassen (ebd 65f); von Dobschütz Eschatology 409: "But there is evidently some distinction between the sending of the Comforter and the coming of Jesus Himself"; auch Asting 85; Wikenhauser zSt. Grundsätzlich zu allen Parakletsprüchen Howard Criticism 228: "In particular, the five groups of sayings about the Paraclete seem to interrupt the flow of ideas . . . But for two reasons we are disposed to think that the Evangelist is following an old tradition both in recording such teaching and in giving it in this context"; Lepsius Joh 563: „Zu ihrem Trost gibt ihnen Jesus zuletzt die Verheißungen des Parakleten. Die dazugehörigen Redestücke sind im gegenwärtigen Text auseinander gerissen und in andere Gedankengänge völlig zusammenhangslos eingesprengt. Wieder zusammengefaßt ergeben die Abschnitte 14,16.17; 15,26.27; 16,4b—15 u 14,26 einen geschlossenen Zusammenhang. Die Bezeichnung des Geistes der Wahrheit als Paraklet . . . wird erst verständlich, wenn der Zusammenhang der Rede mit ihrem der Gerichtssprache entnommenen terminus (15,26 Zeuge sein; 16,8 — durch ein Plädoyer — überführen, 1. wer Recht hat, 2. wer Unrecht hat, 3. wer gerichtet ist) wiederhergestellt ist. Die disjecta membra fügen sich zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammen."

[1] Vgl in der vorherigen Anmerkung dsAr die Urteile von Blauert, Bultmann und Howard.

[2] Allerdings steht in V 16b u 17 — außer ἔσται — (nach Hirsch Studien 30 jedoch „gedankliche Korrektur"; für die präsentische Form auch Murray 252) das Präsens.

[3] Der Plural findet sich in allen drei Versen; „die Wiederaufnahme von V 15 in V 21 u 23 ist dagegen individualistisch" (Blauert 50,1).

[4] Wellhausen Johannis 65 spricht an dieser Stelle von der „Originalität einer richtigen Weissagung"; weiter Blauert 50,1; von Dobschütz Eschatology 409 ("undoubted eschatological origin").

[5] Burney Poetry 129 findet in 14,15 den "four-beat rhythm"; Blauert 50,1 den „Dreiheber"; zum Strophischen vgl Müller Strophentheorie 36; Gächter Aufbau 164; auch den Abdruck bei Bu Joh 475f; Raney 94 bestimmt 14—17 (bis λαβεῖν) als "constructive" u 17 (von ὅτι bis V 18) als "antithetic parallelism". Richtig ist an diesen Beobachtungen, daß V 15 u 16a rhythmischen Bau aufweisen. [6] Vgl die Ausführungen 153f dsAr.

[7] Das ἵνα-epexegeticum (Ruckstuhl Einheit 203) u das nachgestellte Possessivpronomen mit Artikel (Ruckstuhl ebd 104); da es nach Blauert 50,1 sehr oft in Traditionsstücken (wie zB 5,30; 6,38; 7,6; 14,27) vorkommt, möchte er es als Kriterium für vorjoh Überlieferung auswerten.

[8] Weiße Evangelische Geschichte 283 hält sie für „ursprüngliche Aufzeichnung des Joh".

[9] Wellhausen Johannis 67 zählt 14,16f zur „Grundschrift"; Hirsch Studien 14,15 ebenfalls (allerdings ohne den Satz: ἐὰν ἀγαπᾶτε bis τηρήσετε).

Traditionsgut gefunden hat, wenn auch ihr Umfang verschieden bestimmt wurde[1]. Die zwei vorkommenden Stileigentümlichkeiten des Evangelisten lassen darauf schließen, daß die der Tradition entnommenen Sprüche von ihm überarbeitet sind. Alle diese Beobachtungen lassen zu dem wahrscheinlichen Schluß kommen, daß in den genannten Versen der Evangelist eine Überlieferung zu Wort kommen läßt, die um das Thema des kommenden Parakleten kreist.

Zum erstenmal[2] ist in den Abschiedsreden vom Parakleten die Rede. Als der auf Bitten Jesu vom Vater gegebene Geist der Wahrheit wird er ewig bei der Gemeinde[3] sein. Sein Wirkungsbereich ist darum auch nicht der Kosmos, sondern sind diejenigen, von denen Jesus Abschied nimmt. Der Geist übernimmt also „die Rolle des irdischen Jesus"[4] nach seinem Tode, was auch aus dem *ἄλλον*[5] hervorzugehen scheint.

2. Joh 14,25 und 26

Auch bei diesen Sprüchen überrascht es nicht, daß ähnliche Verhältnisse vorliegen, wenn wir nach den Merkmalen forschen, die auf Überlieferung schließen lassen. Die Einfügung in den Kontext ist sehr lose: 14, 25 ist — wie die Vergleiche mit 5, 34; 15, 11; 16, 1. 4. 33 und 17, 13 ua zeigen — Stil des Evangelisten[6]. Mit dieser Redewendung hat er offensichtlich die Verbindung von 14, 24 zu 14, 26 herstellen wollen. Die nachfolgenden Verse gehören aber zu den Sprüchen, die die Wiederkunft Jesu zum Thema haben[7]. 14, 26 weist also gegenüber dem Kontext eine bestimmte Eigenständigkeit auf. Daß der Spruch andererseits in sich verständlich ist und eine inhaltliche Geschlossenheit besitzt, braucht nicht weiter betont zu werden. Weiterhin zeichnet sich das Logion durch den bereits als charakteristisch herausgestellten futurisch-kollektiven Verheißungsstil[8] auf. Das Ergebnis der bisherigen Anwendung der verschiedenen Methoden[9] läßt sich in der Erkenntnis zusammenfassen, daß 14, 26

[10] Bu Joh 474—476 rechnet 14,16 (ohne den *ἵνα*-Satz) u 14,17 (ohne die beiden *ὅτι*-Sätze) zur Quelle der Offenbarungsreden; Blauert 50 ordnet 14,15 u 16a als Überlieferungsgut ein.

[1] Zu den „Methodenkombinationen" vgl 82 dsAr.

[2] „Merkwürdig unvorherbereitet und unvermittelt kündigt Jesus in den Abschiedsreden des Joh-Ev die Ankunft des Parakleten an, . . ." (Bornkamm Paraklet 12).

[3] Delling 62,10 erinnert an ein „Wirken im Gottesdienst".

[4] Kümmel Eschatologie 236,41; auch Bernard zSt.

[5] Clemen Entstehung 252 meint allerdings ohne weitere Begründung, daß „die älteste Form des hier mitgeteilten Wortes vielleicht das *ἄλλον* noch nicht enthalten hat"; zur Interpretation vgl Bacon Comforter 276ff; zum pleonastischen Gebrauch Michaelis Herkunft 153ff.

[6] „Dem Inhalt nach ein Schlußwort", Gächter Aufbau 178.

[7] Vgl die Ausführungen 167f dsAr.

[8] Blauert 53,13, vgl hierzu 143f dsAr.

[9] So Clemen Entstehung 253; schon Weiße Evangelienfrage 116f; Wellhausen Johannis 67: „Doch ist in 26 von der alten Vorlage nur ein Rest erhalten"; Hirsch Studien zSt rechnet 14,26 zu E; Bu Joh zSt 14,26b zur Quelle, während Blauert 53f von „Traditionsfäden" spricht, die der Evglst interpretiert hat.

Traditionsgut enthält, das, wie die stilstatistische Nachprüfung[1] zeigt, vom Evangelisten überarbeitet ist.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß auch dieses vom Evangelisten eingeleitete Logion[2] der Tradition im futurisch-kollektiven Verheißungsstil von der Sendung des Parakleten[3] spricht. Sein künftiges Lehren ist nichts anderes als ein Erinnern an das, was Jesus vor seinem Abschied seiner Gemeinde gesagt hat. Die Worte des Abschiednehmenden bilden auch für den kommenden Parakleten[4] in seiner vergegenwärtigenden Offenbarertätigkeit die bleibende Norm.

3. Joh 15,26

Bei diesem Logion[5] hebt sich die Selbständigkeit gegenüber dem Kontext besonders deutlich ab. Es findet sich in dem relativ geschlossenen Abschnitt 15, 18—16, 4, der den Haß des Kosmos gegen die Jünger behandelt. Ebensowenig wie in den bisher untersuchten Parakletsprüchen besteht aber ein begründeter Anlaß, aus dieser ursprünglichen Verbindungslosigkeit den Schluß ziehen zu wollen, der Spruch sei deshalb sekundär bzw interpoliert[6]. Vielmehr trägt diese Beobachtung im Zusammenhang mit den Ergebnissen der bisher auf diesen Spruch angewandten Methoden der Teilungen[7], Traditionsgeschichte[8], Stilstatistik[9] wie Methodenkombinationen[10] dazu bei, in ihm Überlieferung in joh Formulierung zu sehen[11]. Ebenfalls im futurisch-kollektiven Verheißungsstil gehalten enthält dieser Vers direkt keine Wendung auf diejenigen, zu denen der Paraklet kommen wird. Die Einheit zwischen Vater und Sohn kommt in dem korrespondierenden Senden und Ausgehen zum Ausdruck.

Im Unterschied zu den bisherigen Sprüchen der Paraklet-Thematradition wird dem Parakleten eine neue Funktion zugeschrieben: im Mittelpunkt seiner

---

[1] V 26 weist als joh Stileigentümlichkeit das selbständige ἐκεῖνος (Ruckstuhl Einheit 204; Blauert 53,13) auf.

[2] Während Asting 85 u Murray zSt 14,25 u 26 zusammennehmen, verbindet Gächter Aufbau 178 die Vv 26—27.

[3] Zur angeblich strophischen und rhythmischen Einteilung vgl Müller Strophentheorie 37; Gächter Aufbau 165; Raney 95 u Bu Joh zSt.

[4] Flowers 233 möchte in diesem Titel eine Anspielung auf "the work of the Holy Spirit as given in Mk 13,11" sehen.

[5] 15,27 gehört kaum noch zur Paraklet-Thematradition; da nicht vom Zeugnis des Parakleten sondern der Jünger die Rede ist (so auch Windisch Parakletsprüche 119). Zum *καί . . . δέ*-Anschluß vgl Joh 6,51 (Bu Joh 426,6); deutlich liegt eine Stichwortverbindung vor.

[6] So Wellhausen Johannis 70 u Heitmüller zSt; ähnlich Spitta Joh zSt; Bau Joh zSt u Hirsch Studien zSt. Nach Gächter Aufbau 194 bildet 5,26—27 „eine formal völlig freistehende Zusatzstrophe. Sie handelt vom Heiligen Geist, von dem im Hauptstück 15,18—25 nicht die Rede war" (in diesem Zshg spricht er auch von einer freistehenden „Pneumastrophe").

[7] Weiße Evangelienfrage 116f; Wendt Schichten 144 zählen 15,26 zur Grundschrift.

[8] Clemen Entstehung 261 sieht in 15,26 Traditionsgut.

[9] Es finden sich zwei joh Stileigentümlichkeiten: selbständiges ἐκεῖνος und *μαρτυρεῖν περί τινος* (Ruckstuhl Einheit 204).

[10] Zum Verständnis dieses Begriffs vgl die Ausführungen 82f dsAr; hierzu gehören Blauert 56,18 und Bu Joh 425,4 u 432,5 (B. findet die 2. Hälfte in 16,8 wieder), die den Vers zur vorjoh Tradition zählen.

[11] Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl 151ff dsAr.

offenbarenden Tätigkeit steht das Zeugnis vom weggegangenen Jesus. Jedes zukünftig-vollmächtige Zeugnisablegen wird in der *μαρτυρία* des Geistes der Wahrheit seinen Ursprung haben.

4. Joh 16,4b—11

Wie bisher alle Parakletsprüche, so weisen auch die vorliegenden Verse — rein äußerlich gesehen — eine relative Selbständigkeit[1] auf. Zu den vorangehenden Sprüchen[2] hat der Evangelist durch eine „etwas gezwungene Übergangswendung"[3] eine mittelbare Verbindung geschaffen. Mit den nachfolgenden Versen (12ff) besteht insofern ein engerer Kontakt als sich eine Spruchreihe anschließt, die ebenfalls den Parakleten zum beherrschenden Zielpunkt hat. Inhaltlich setzt jedoch eine neue Verheißung[4] ein, die allgemein gesprochen auf die Jünger und nicht auf den Kosmos bezogen[5] ist. Wenn also auch diese Logien, abgesehen natürlich von den kompositionellen Verklammerungen des Evangelisten, verhältnismäßig zusammenhangslos in Joh 16 auftauchen, so erhebt sich dann aber die Frage nach dem inneren Aufbau dieser Sprüche. Auf die vorbereitenden Vv[6] 4b—7 folgt die eigentliche Parakletverheißung V 8, die dann in V 9—11 erläutert[7] werden[8]. Wie bisher sind auch diese Aussagen über den Parakleten im futurisch-kollektiven Verheißungsstil[9] gehalten. Die Anwendung der Traditionsgeschichte[10], der Stilstatistik[11] und der Methodenkombinationen[12] hat ergeben, daß der Evangelist auch diese von ihm wahrscheinlich übernommenen Sprüche überarbeitet[13] hat. Der zentrale Inhalt dieser Weissagung ist darin zu sehen, daß durch die Sendung des Parakleten die *λύπη* der

[1] Der Anfang der Spruchreihe liegt entweder bei 16,4b (Wellhausen Johannis 71; Schwartz 188,2; Clemen Entstehung 262; Bu Joh 429; Gächter Aufbau 182) oder 16,5 (Zöckler; Wahle zSt; Giblet 253; Merx 400; Keil, Belser, Spitta Joh, Wikenhauser Joh zSt; Windisch Parakletsprüche 119). Obwohl hierauf kein allzu großes Gewicht liegen dürfte, scheint es — so auch Nestle — sachgemäßer zu sein, den Einschnitt zwischen 16,4a und b zu legen. Vielleicht sind auch die Ausführungen Gächters (Aufbau 196) dazu geeignet, wenn er beobachtet, daß die Verbindung von *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν* — *εἶπον ὑμῖν* „in 16,4a—d u in umgekehrter Reihenfolge in 16,4e—6 je eine Inklusion" bilden, „das erste Mal in einem Abschluß, das zweite Mal im Anfang eines Hauptstückes. Es dürfte sich weniger um eine Wiederaufnahme handeln als vielmehr um zwei unabhängige Verwendungen von einer mehr oder weniger festen Form des Ausdrucks, da ja ihr Inhalt ohne konkrete Bedeutung ist".

[2] Vgl 146 dsAr. [3] Vgl Bu Joh 429. [4] Vgl Keil zSt; Hatch 104; Asting 85.

[5] Besonders Bu Joh 441: „Die Rede setzt neu ein . . ."

[6] Richtig Windisch Parakletsprüche 119: „Der 4. u 5. Spruch (16,5—11 u 16,12—15) haben das miteinander gemein, daß sie beide eine Einleitung haben, in der (in verschiedener Variation) das Abschiedsmotiv stark anklingt: V 5—7a u V 12"; weiter Heitmüller zSt; Bu Joh 429.

[7] Nach Gächter Aufbau 182 (vgl auch Bu Joh zSt) liegt „die Trennung zwischen 8 u 9—11 auf der Hand".

[8] Zu diesem Aufbau vgl Bu Joh zSt.

[9] Vgl 154 dsAr. [10] Vgl Windisch Parakletsprüche.

[11] Dreimal vorkommendes *ὑπάγειν* (Ruckstuhl Einheit 204), weiter *ἐκεῖνος* und *πιστεύειν εἰς τινα* (ebd 204).

[12] Zum Ausdruck vgl 82f dsAr; Bu Joh 432 zählt 16,8 mit Abstrichen zur Quelle der Offenbarungsreden; die anderen Vv zum Gut des Evglsten.

[13] Zur religionsgeschichtlichen Analyse vgl 151ff dsAr.

Jünger über den Weggang Jesu überwunden sein wird. Ja, wie V 7 betont, ist der Abschied Jesu die unerläßliche Bedingung[1] für das Kommen des Parakleten. Seine Funktion besteht im ἐλέγχειν des Kosmos. Dieses Gericht[2] besteht nun aber „nicht nur in der Fällung und Vollstreckung eines richterlichen Spruches, sondern in einer Offenbarung, die die Gerechtigkeit des himmlischen Weltrichters bzw ihn selbst in seiner Gerechtigkeit und damit zugleich die Ungerechtigkeit der Weltmächte enthüllt"[3].

5. Joh 16,12—15

Mit dieser letzten Spruchreihe[4] enden die Parakletsprüche im Joh-Ev. Auch sie sind vom Evangelisten — wenn wir von der bereits weiter oben besprochenen Verbindung zum Vorhergehenden absehen — reichlich abrupt in den Zusammenhang des 16. Kapitels eingefügt worden. Das zeigen besonders die Vv 16ff, die ohne einen Übergang angeschlossen sind, obwohl sie inhaltlich ein ganz anderes Thema[5] entfalten. Von ihrer näheren Umgebung sich abhebend, bilden die Verse in sich eine Sinneinheit, indem sie als Verheißung einen neuen Trost für die in der Welt zurückgelassenen Jünger darstellen. Außerdem besteht in struktureller Hinsicht — der futurisch-kollektive Verheißungsstil[6] — Verwandtschaft mit den übrigen Parakletsprüchen. Die erfolgte Anwendung von verschiedenen Methoden[7] auf die vorliegenden Verse[8] ist zu dem Ergebnis gekommen, daß Überlieferungsgut in joh Bearbeitung vorliegt. Der kommende Geist der Wahrheit wird insofern die Gemeinde in alle Wahrheit leiten[9], als er das Wort

[1] „. . ., eine dem 4. Evangelisten eigentümliche Betrachtung über die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu" (Windisch Parakletsprüche 119); nach Bornkamm Paraklet 13 bereitet Jesus „durch sein Leiden und Sterben die Ankunft des Parakleten vor. Er muß zuvor seinen Weg vollenden, ehe der παράκλητος kommen kann".

[2] H. J. Holtzmann Joh zSt spricht vom „Strafamt"; weiter Hatch 104; Büchsel, in: ThWb II 471,31ff; Windisch Parakletsprüche 119 u Wikenhauser Joh zSt sprechen von der Rolle eines „Strafpredigers" bzw „Anklägers".

[3] Bornkamm Paraklet 21; weiter Schlatter Geschichte 461.

[4] Zur Abteilung vgl Keil, Zöckler, Wahle zSt; Asting 85; H. J. Holtzmann Joh; Wikenhauser Joh zSt; Windisch Parakletsprüche 119f; Temple zSt; Bu Joh 441. Mit V 16 beginnt „ein neues Trostmoment" (Wahle zSt), dh ein Logion der Wiederkunft-Thematradition; vgl hierzu 168ff dsAr.

[5] Vgl vorherige Anm dsAr.

[6] Vgl 154f dsAr.

[7] Die Traditionsgeschichte: Windisch Parakletsprüche (dazu 72ff dsAr), die Methodenkombinationen (dazu 82 dsAr): Bu Joh zSt rechnet V 12. 13 u 14 (zu den genauen Abteilungen ebd) zur Quelle der Offenbarungsreden und die Stilstatistik: Zweimal ἐκεῖνος; dann ἀφ' ἑαυτοῦ und ἐκ partitivum (Ruckstuhl Einheit 204f). Außerdem ist wahrscheinlich, daß V 15 Eigentum des Englsten ist (so B. Weiß Joh 294; Spitta Joh zSt; Bu Joh 442,2); Wellhausen Johannis 72 macht darauf aufmerksam, daß dieser Vers im Sinaiticus fehle; zum διὰ τοῦτο vgl Noack Tradition 25f.

[8] Zur religionsgeschichtlichen Analyse vgl 151ff dsAr.

[9] Zum Begriff ὁδηγεῖν vgl Michaelis, in: ThWb V 104f, der die Übersetzung „lehren" (Wikenhauser Joh zSt spricht von der „Aufgabe des-Lehrers") den anderen Übersetzungen „leiten, führen" vorziehen möchte; auch dann wäre es möglich, daß der Begriff „unter dem Einfluß außerbiblischer Vorstellungen gewählt ist" (ebd 105,30ff). Zur religionsgeschichtlichen Vergleichung vgl 101,17—103,23; auch H. J. Holtzmann Joh zSt (Hinweis auf das

Jesu zum Ausgangspunkt und Ziel seiner Verkündigung[1] nehmen wird. Zugleich wird er — wie in der Prophetie und Apokalyptik[2] — der Künder kommender eschatologischer Ereignisse[3] sein.

II. Die inhaltliche Geschlossenheit der Logien

Die soeben durchgeführte Untersuchung der insgesamt fünf Sprucheinheiten hat folgendes Bild ergeben:

1. Sämtliche Sprüche weisen keine unmittelbare Verbindung zum sie umgreifenden Kontext auf. Die Übergänge waren teilweise ganz abrupt, teilweise vom Evangelisten durch charakteristische Sätze erleichtert worden. Die Sprüche zeichnen sich demnach gegenüber dem Zusammenhang durch Eigenständigkeit aus.

2. Unter sich dagegen bilden sämtliche Sprucheinheiten eine Sinnganzheit[4] und sind in sich verständlich.

3. Gewisse strukturelle Eigenheiten wie der futurisch-kollektive Verheißungsstil und die Rede über den Parakleten (wie über den Menschensohn und Sohn!) in der 3. Pers. sing. waren allen Parakletsprüchen gemeinsam.

4. Die Geschichte der erfolgten Anwendung von verschiedenen Methoden auf die vorliegenden Sprüche ergab, daß für die Mehrzahl der Logien eine Überlieferungsgrundlage angenommen wurde. Sie sind also vom Evangelisten nicht geschaffen, sondern — das zeigte durchweg die Nachprüfung mit Hilfe der stilstatistischen Methode — in die Komposition der Abschiedsreden eingefügt worden.

5. Das Vorkommen von Hapaxlegomena[5] unterstützte diese Ergebnisse.

Damit ist erst teilweise der Nachweis für den Überlieferungscharakter der Parakletsprüche im Rahmen der joh Abschiedsreden erbracht; teilweise —, weil von einem vollständigen Nachweis erst dann die Rede sein kann, wenn die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode erfolgt ist.

Das Thema all dieser Logien umgreift die Verheißung der Ankunft des Parakleten und ist geeignet, die verstreut in den Abschiedsreden vorkommenden Parakletsprüche auch zu einer inhaltlichen Einheit zusammenzuführen.

ὁδηγεῖν der Sophia: Sap 9,11; 10,17); B. Weiß Textkritik 99; Molin 224f (verweist auf Joseph. Bell. Jud. II/8/142 u Test. Lev. 10,1); Bu Joh 442,4.

[1] Anders Windisch Parakletsprüche 120f; dagegen mit Recht Bu Joh 443,3.

[2] Windisch ebd 121; Bernard zSt: "There is a hint of apocalyptic prevision of the Last Things in τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ . . ."; Wrede Messias Geheimnis 232; Bornkamm Paraklet 18 nennt den Parakleten darum „Prophet"; anders Firor Promise 307.

[3] Preisker Joh 189.

[4] Damit wird (so auch Bu Joh 425 u Bornkamm Paraklet 29,3) der Versuch von Windisch Parakletsprüche 118ff abgelehnt, „die Sprüche als Interpolation" zu erweisen.

[5] So zB δικαιοσύνη 16,8 (Hatch 105); ὁδηγεῖν 16,13 und διδάσκειν 14,26 (dazu Michaelis, in: ThWb V 106,5 u 26). Außerdem kommt λύπη außer 16,6 nur noch dreimal im Joh-Ev vor, u zwar ausschließlich im 16. Kap (Bernard 503): V 20. 21. 22. Diese Logien gehören aber sämtlich der Wiederkunft-Thematradition an (vgl 168ff dsAr), ἐκπορεύειν in 15,26 erscheint nur noch 5,29, u zwar in einem Logion der Menschensohn-Thematradition (hier allerdings von den Toten ausgesagt).

Übersicht 1

	Joh 14, 15—17	Joh 14, 25f	Joh 15, 26	Joh 16, 4b—11	Joh 16, 12—15
1. Einführung	ἐάν . . .	ταῦτα λελάληκα . . .	ὅταν . . .	ταῦτα λελάληκα und ἐάν . . .	ἔτι ... und ὅταν ...
2. Präexistenz des Parakleten	Sein beim πατήρ	Sein beim πατήρ	Sein beim πατήρ	Sein beim πατήρ	Sein beim πατήρ
3. Jesus und der Paraklet	ἐρωτᾶν Jesu	ἐν τῷ ὀνόματί μου	πέμπειν	πέμπειν	—
4. Der Vater und der Paraklet	διδόναι	πέμπειν	ἐκπορεύειν	—	—
5. Paraklet und Geist	πνεῦμα τῆς ἀληθείας	πνεῦμα τὸ ἅγιον	πνεῦμα τῆς ἀληθείας	—	πνεῦμα τῆς ἀληθείας
6. Sein Kommen	—	—	ἔρχεσθαι	ἔρχεσθαι (2 ×)	ἔρχεσθαι
7. Funktionen des Parakleten	παρ' ὑμῖν, μένειν, μετ' ὑμῶν, ἐν ὑμῖν	διδάσκειν ὑπομνήσκειν	μαρτυρεῖν	ἐλέγχειν	ὁδηγεῖν, λαλεῖν, ἀναγγέλειν, δοξάζειν, λαμβάνειν
8. Zeitformen	Futur	Futur	Futur	Futur	Futur
9. Personenzahl	ὑμῖν, ὑμᾶς, ὑμῶν	ὑμᾶς, ὑμᾶς, ὑμῖν	ὑμῖν	ὑμᾶς, ὑμᾶς	ὑμῖν, ὑμᾶς, ὑμῖν, ὑμῖν.

Die tabellarische Übersicht 1[1] zeigt, daß sich die in den Abschiedsreden findenden Parakletsprüche durch ein inhaltlich gleichbleibendes Motivschema[2] auszeichnen, das innerhalb der verschiedenen Spruchreihen jeweils variiert wird. Zugleich ist damit die Suffizienz des Anschauungskreises[3] dieses Überlieferungskomplexes erwiesen, zu dem, wie vor allem 16, 4ff zeigen, das Abschiedsmotiv konstitutiv gehört. Das Thema vom kommenden Parakleten durchzieht wie ein roter Faden sämtliche Sprüche der Tradition und läßt sie vor den Augen des Lesers als ein geschlossenes Ganzes, nämlich als Paraklet-Thematradition, erscheinen.

III. Die religionsgeschichtlich-kritische Fragestellung

Mit der Untersuchung dieses Problems treten wir an eines der schwierigsten im Joh-Ev. Es ist nämlich zu fragen, ob die vorliegende Thematradition — wie die Menschensohn- und Sohn-Thematradition — auf die Menschensohn-Erwartung der Apokalyptik bei aller Beobachtung von weiterführenden wie kritischen Neuinterpretationen zurückgeht. Der Grad der Schwierigkeit und Kompliziertheit dürfte vor allem in der vielschichtigen Differenziertheit der Funktionsbereiche[4] des joh Parakleten[5] begründet sein. Zu einfach wäre es wohl, eines der zur Verfügung stehenden Schemata — das spätjüdisch-urchristliche Vorläufer-Vollender-Motiv, den alttestamentlich-spätjüdischen Fürsprecherkomplex, die apokalyptische Menschensohn-Überlieferung oder die mandäischen Helfer-Gestalten — absolut zu setzen; denn wie die verschiedenen Untersuchungen in der Wissenschaftsgeschichte des Parakletproblems erwiesen haben, wird man mit einem solchen Vorgehen kaum eine sachgemäß-befriedigende Lösung erreichen können. Will man aus dieser Sackgasse herauskommen, so wird es sich — methodisch gesehen — wesentlich darum handeln, im Folgenden das Verhältnis der genannten Schemata innerhalb der Paraklet-Thematradition näher zu bestimmen, um das Wesentlich-Neue dieses joh Anschauungskreises erfassen zu können.

1. Der Fürsprecher

Mit der Vorstellung vom Fürsprecher tritt dem Leser ein festumrissener Komplex mit einer „jahrhundertelangen" Tradition entgegen[6], der, von dem

[1] Bei dieser Darstellung geht es nicht in 1. Linie um eine vollständige Erfassung, sondern stärker um einen illustrativen Nachweis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Motive u Einheiten.

[2] H. J. Holtzmann Joh 3St spricht von „Variabilität der Vorstellung".

[3] Windisch Parakletsprüche 111 u 113.

[4] „. . ., daß zwischen dem Wortsinn des Titels des Parakleten u den ihm im Joh-Ev beigelegten Funktionen ein in die Augen springender Unterschied besteht; . . ." (Mowinckel 118); ähnlich auch Johannsson 296; Windisch Parakletsprüche 125: „. . . der Fürsprecher ist also Ankläger. Das ist eine Art Dialektik des Begriffs, aber der Ausgangspunkt ist hier noch deutlich zu erkennen"; weiter Barrett 9; Bornkamm Paraklet 26; Behm, in: ThWb V 802,2ff.

[5] Zur Wortbedeutung vgl Behm, in: ThWb V 798—804.

[6] Usener 232; Johannsson 48 ua (kritisch Barrett 12); Str-B II 560ff; Schlatter Joh 297f; Büchsel Geist 497—504; auch Dodd Epistles 24f.

AT ausgehend und im Spätjudentum sich findend, bis in das NT hineinreicht. Auf die einzelnen israelitisch-jüdischen Fürsprecher-Gestalten und die Fürsprechervorstellung überhaupt[1] braucht in diesem Zusammenhang[2] nicht näher eingegangen zu werden, da dieses Material längst gesichtet und untersucht ist. Von Wichtigkeit sind allerdings die Analogien zu den joh Parakletsprüchen, die vor allem in zwei Aussagen zu sehen sind: „der Paraklet ist bevollmächtigter Lehrer der Gläubigen (14, 26 vgl V 16; 15, 26; 16, 7. 13f)" und „Zeuge der Offenbarung (15, 26)"[3]. Diese beiden kerygmatischen[4] Züge legen die Annahme nahe, daß einzelne Logien von der Anschauung des alttestamentlich-spätjüdischen Fürsprechers geprägt sind.

2. Der Messias

Nach 14, 26 und 16, 13 wird dem Parakleten die Funktion des Lehrens zugeschrieben und aus 16, 13 geht deutlich hervor, daß er prophetische Züge trägt. Beide Funktionen stammen aus einer messianischen Erwartung, „für die der Messias nach dem Vorbild des Moses Lehrer und Prophet sein wird"[5]. Sie läßt sich nicht nur in der samaritanischen Anschauung vom Ta'eb belegen, sondern findet sich in gleichem Maße und ähnlicher Ausprägung auch in außerbiblischen Zeugnissen[6].

Wenn sich auch nur „einzelne Züge des Parakleten aus dem Bilde des Messias als ‚Lehrers' und ‚Propheten'"[7] erklären lassen, so ist damit jedoch der messianische Charakter der Parakletgestalt wahrscheinlich gemacht.

3. Der Helfer

Standen die beiden bisherigen Deutungen ausschließlich im spätjüdischen Raum, so geht eine andere Erklärung von der Beobachtung aus, daß der joh Paraklet Züge aus der mandäisch-gnostischen „Helfer"-Tradition[8] trägt, wie

[1] Behm, in: ThWb V 807,21—809,37: hier die Belege für AT, Apokryphen u Pseudepigraphen u rabbinische Literatur ua.

[2] Darüber hinaus meinte Johannsson, diesen „Fürsprecherkomplex" auch im äth Hen zu finden: der Henoch-Menschensohn ist nach ihm eine Fürsprechergestalt, jedoch treffen die meisten von ihm aufgeführten Fürsprechermotive („der Henoch-Menschensohn als Zeuge, Richter und Şenegor" — ebd 108 —, „der Henoch-Menschensohn als Fürbitter" — ebd 112 — u „Henoch-Menschensohn als Mittler" — ebd 113 —) wohl für die Henoch-Gestalt, nicht aber für den Menschensohn zu; kritisch auch Behm, in: ThWb V 808,71.

[3] Behm ebd 809,42ff; das ἐλέγχειν-Motiv (16,8—11) wird man kaum hierzu zählen können (vgl 153f dſAr); für eine Ableitung aus dem Fürsprechergedanken sprechen sich ebenfalls Mowinckel 118—122 u Johannsson 296—302 aus; Windisch Parakletsprüche 125ff, der auch im 3. u 4. Spruch die „Idee eines Fürsprechers" finden will, u zwar „insofern das Zeugnis u die Strafrede des Parakleten auch das Verherrlichen Jesu, die Rechtfertigung Jesu bezwecken".

[4] Dazu Behm, in: ThWb V 811,19ff.

[5] Bornkamm Paraklet 19.

[6] Soweit ich sehe, ist dieser berechtigte Vergleich zum 1. Male von Bornkamm Paraklet 18—20 geführt worden; hier auch die Belege für die Messianologie der Samaritaner, in Josephus, der Damaskusschrift u den Test XII.

[7] Bornkamm Paraklet 20; Bu Joh Ergänzungsheft 41 hat diesen Nachweis anerkannt.

[8] Das Material bei Bau Joh zu 14,19 zSt; auch Wörterbuch 1126f; Windisch Parakletsprüche 136f; Deißmann Licht 285f; Bu Joh 437—440; Behm, in: ThWb V 805, 10—806,24.

zB seine „Sendung aus der oberen Welt, Mitteilung von Offenbarung über Vergangenes und Zukünftiges an die Gläubigen durch belehrende und aufrichtende Rede, Führung zum Heil" und „Befestigung im sittlichen Lebensstand"[1]. Es sind also in erster Linie Züge im Geistparakleten, die nicht der Rechtssphäre verhaftet sind.

Bei aller notwendig-berechtigten Kritik[2], die sich hauptsächlich gegen eine ausschließliche und einseitige Interpretation der joh Parakletvorstellung aus dem mandäisch-gnostischen Jawar-Horizont bei gleichzeitiger Eliminierung[3] der forensischen Züge[4] zu richten hat, wird andererseits eine Verwandtschaft in den genannten Einzelmotiven kaum zu leugnen sein.

4. Der Menschensohn

„Der eigentliche Mutterboden" des joh Parakleten dürfte jedoch „die spätjüdische Menschensohn-Erwartung"[5] darstellen, weil sich von ihr die Hauptmotive der Paraklet-Thematradition erklären lassen:

a) Die Verbindung von Paraklet und Pneuma (14, 17; 15, 26; 16, 13). Der Menschensohn wird nach äth Hen 49, 3 u 62, 2 als Geistträger bezeichnet[6] und gerade dadurch zu seinem eschatologischen Richteramt[7] befähigt.

---

[1] So Behm ebd V 806, 26ff.

[2] Die hauptsächlichsten Einwände seien im folgenden kurz angeführt:

a) Gegenüber der Vielheit der mandäischen Helfergestalten kennt die Paraklet-Thematradition nur „das sehr bestimmte Verhältnis der zwei Gesandten" (Bornkamm Paraklet 13; Behm, in: ThWb V 806,31ff);

b) außerdem nennt die mandäische Überlieferung drei verschiedene Vokabeln, die Lidzbarski mit „Helfer" übersetzt hat (dazu Michaelis Herkunft 155ff; ihm haben sich Bornkamm Paraklet 29; Barrett Fourth Gospel 11 u Behm ebd V 807,1ff angeschlossen; kritisch E. Schweizer Eschatologie 75) und

c) ist „das Werk des joh *παράκλητος* ... nicht die Erlösung der Gläubigen"; so Bornkamm ebd 13; auch Menoud Problème 85; allerdings möchte Bornkamm mit den genannten Einwänden die Berechtigung einer Heranziehung von „gnostischen Parellelen" überhaupt bestreiten, was aber angesichts der „Verwandtschaft im allgemeinen Typus" (so mit Recht Behm ebd V 806,40ff) kaum möglich sein wird; zur Kritik vgl auch Johannsson 279ff.

[3] „Den forensischen Zügen an der Gestalt des joh Parakleten ... entspricht nichts in dem Erscheinungsbild der mandäischen Helfer" (Behm, in: ThWb V 806,35ff); weiter auch Büchsel Theologie 71 (zur Kritik überhaupt vgl Preisker Besprechung von Büchsel 100f); Michel Gebet 524,7.

[4] „Ist es nicht bezeichnend, daß die Tätigkeit des Geistes regelmäßig, und zwar bei Joh noch mehr als im übrigen NT in Rechtsbegriffen beschrieben wird? Er ist der Paraklet, er legt Zeugnis ab; er überführt die Welt im Blick auf die Sünde, die Gerechtigkeit ... Er ist der Zeuge schlechthin ..." (Preiß Denken 299f).

[5] So Bornkamm Paraklet 20; er ist mE der erste gewesen, der die apokalyptische Menschensohn-Struktur der Parakletgestalt entdeckt und dargelegt hat. Vgl auch das Urteil von Preiß (Denken 302): „Der Geist-Paraklet erscheint also in jeder Hinsicht der Gestalt und den Aufgaben des Menschensohnes eng verwandt. Er ist seine Ergänzung und unentbehrlicher Zeuge."

[6] E. Schweizer, in: ThWb VI 442,8ff leitet den Ausdruck „Geist der Wahrheit" aus Kreisen des heterodoxen Jdtms ab (vgl Test Jud 20,5; Herm m III 4; DSD IV, 21; auch III,19 und IV, 23), was sehr wahrscheinlich ist; weiter Schaedel 172. — Zur Beziehung von Geist und Fürsprecher im Spätjudentum vgl Mowinckel 97—130; Johannsson 298ff; auch Windisch Parakletsprüche 125. Im NT (außerhalb des Joh-Ev) endlich ist die Fürsprecher-

b) Das Amt des Weltrichters[1] (16, 8);

c) die Verheißung, daß der Paraklet ewig bei der Gemeinde sein wird (14, 16f). Im Hintergrund steht „das apokalyptische Bild der ewig mit dem Menschensohn vereinten Gemeinde der Auserwählten im Himmel"[2].

d) Die Präexistenz des Parakleten[3], wobei die Erkenntnis von besonderer Bedeutung ist, daß sowohl der apokalyptische Menschensohn[4] als auch der joh Paraklet in ihrer Präexistenz inaktiv sind und erst bei ihrer eschatologischen Erscheinung als Handelnde auftreten.

e) Sein zukünftig-eschatologisches ἔρχεσθαι[5];

f) der durchgehend futurisch-kollektive Stil[6] und

g) endlich „der Charakter der Parakletsprüche als geheime Jüngerrede"[7].

Gerade an dem letzten Moment wird deutlich, daß die Paraklet-Thematradition in den größeren Rahmen der „Abschiedsrede" gehört, die in der apokalyptischen Literatur immer in irgendeiner Form als „geheime Jüngerrede" stilisiert[8] ist. Schon die Abschiedsrede der Apokalyptiker enthält in sich Weissagungen meist eschatologischen Inhalts[9]. Ohne die späteren Ausführungen vorwegzunehmen, wird die Paraklet-Thematradition als eine solche Weissagung anzusprechen sein. Jesus, der sich hier in der Rolle des scheidenden „Apokalyptikers" befindet, gibt vor seinem Weggang im engsten Jüngerkreise seine letzten Mahnungen und Offenbarungen. In den Weissagungssprüchen der Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition[10] offenbart der irdische Jesus das Geheimnis von Gericht und Rettung, das bevorsteht und auch von ihm in der Haltung der Erwartung[11] — wenn auch nicht nur[12] — getragen wird.

Schon jetzt wird man vermuten dürfen, daß die Abschiedsrede des Joh-Ev im apokalyptischen Grund wurzelt, da „Abschiedsrede" und „Ankündigung der letzten Dinge" zusammengehören.

---

vorstellung sowohl mit Christus (Rm 8,34; Hb 7,25 — dazu Michel Hebräer 20 —; 9,24; 1. Joh 2,1) als auch mit dem Geist (Rm 8,27; Mk 13,11; Lk 12,11ff; 21,15; Mt 10,20) verbunden.

[7] Bornkamm Paraklet 20f; von anderen Zusammenhängen geht Huber 133,1 aus.

[1] Bornkamm Paraklet 21 verweist auf äth Hen 49,4; 62,2ff; 46,3: 48,8ff; 4. Esr 13,37 ua; weiter Volz 265f; Barrett Fourth Gospel 14 erläutert: "he (= Paraklet) realizes the future eschatological judgement and this reproves or exposes (ελεγχει) the unbelieving world."

[2] Bornkamm 21f. [3] Bornkamm ebd 22. [4] Sjöberg 96.

[5] Es findet sich im absoluten Sinne viermal (15,26; 16,7 u 8, 16,13); vgl das apokalyptische אתה des Menschensohnes in Dan 7,13; das ἔρχεσθαι des Menschensohnes in Mt 25,31 (hierauf weist auch Windisch Parakletsprüche 117 hin) und Mk 13,26 ua. Von Bornkamm ebd wird dieses Motiv nicht erwähnt.

[6] Dies war ua ein Charakteristikum der Menschensohn- und Sohn-Sprüche im Joh-Ev.

[7] Bornkamm Paraklet 22.

[8] Ihre Wurzeln reichen bis in die atliche Überlieferung zurück: zB die „Abschiedsreden" der Erzväter und das Dtn ist als Abschiedsrede des Mose stilisiert; vgl weiter die Ausführungen 177ff dsAr.

[9] Vgl Ass Mos 10,1—10; äth Hen 91ff; Test Lev 18ff; 4. Esr 12,32ff.

[10] Vgl 177ff dsAr. [11] Hierzu vgl Bornkamm Paraklet 22.

[12] Denn auch Jesus wird den Parakleten zusammen mit dem Vater senden (vgl 16,8).

Ausgangspunkt dieser religionsgeschichtlichen Vergleichung bildet die schon genannte Beobachtung, „daß Jesus und der Paraklet in ihrem Kommen und Wirken streng aufeinander bezogen sind“[1]. Das Verhältnis beider Gestalten, „ist in den Parakletsprüchen klar bestimmt: Jesus bereitet durch sein Leiden und Sterben die Ankunft des Parakleten vor. Er muß zuvor seinen Weg vollenden, ehe der παράκλητος kommen kann. Jesus ist also Vorläufer, der Paraklet Vollender[2].“

Es ist keineswegs überraschend, wenn man diesen Anschauungskreis nicht nur in der syn und joh[3] Überlieferung — Johannes der Täufer und der nach ihm kommende „Stärkere“[4] —, sondern vor allem im Spätjudentum antrifft: Elias als Vorläufer des Messias wird wiederkommen, der für die Endzeit angekündigte Taxon, Messias ben Joseph und Messias ben David[5], der wiederkehrende Mose und endlich der Gründer der Gemeinde zu Damaskus und der יורה הצדק[6].

Demnach ist diese Erwartung des Vorläufers (Gottes oder des Messias) nicht in der Apokalyptik, sondern im Rabbinat zu Hause. „Sie gehört nicht zur transzendentalen und universalen Eschatologie, sondern zur nationalen Endhoffnung[7].“ Darum hat die Vorläufergestalt des Spätjudentums es auch mit der Wiederherstellung des konkreten Gottesvolkes zu tun. Die Gestalt des Vorläufers — sei es der מבשר von Jes 40, 9; 41, 27; 61, 1; Nah 2, 1 oder der Bote von Mal 3, 1—4 oder der Lehrer der Gerechtigkeit in der Damaskusschrift — wird niemals wie in der Paraklet-Thematradition mit dem Vollender identifiziert, sondern bleibt im strengen Sinne Vorläufer[8].

Nun weist aber auch die genuin-apokalytische Tradition das, wenn auch anders strukturierte Vorläufer-Vollender-Motiv auf, wenn es von Henoch heißt, daß er als Gerechter zum Menschensohn erhöht und mit ihm geradezu identifiziert[9] wird. Der erhöhte und inthronisierte Henoch ist der Menschensohn. Eine Mittelstellung in gewissem Sinne nimmt 4. Esr 14, 9ff ein: Esra wird wohl entrückt, aber seine Inthronisation zu dem von ihm geweissagten Menschensohn tritt nicht ein. Er kommt zwar in die nächste Nähe des Sohnes, aber er wird nicht wie Henoch mit diesem identifiziert[10].

---

[1] Bornkamm Paraklet 13.
[2] Bornkam Paraklet 13.
[3] Bornkamm ebd 13f.
[4] Bornkamm ebd 15f.
[5] Dazu Dalman Messias.
[6] Bornkamm 16—18.
[7] Vielhauer Vorläufer 133f.
[8] Vielhauer Vorläufer 94—114.
[9] Äth Hen 71; dazu Sjöberg 186 (zustimmend Kümmel Besprechung von Sjöberg 83). Fraglich ist allerdings, ob dieses Kap (vgl Sjöberg 166ff; Bietenhard 147,3 u 148; J. Jeremias Besprechung von Sjöberg 406) ursprünglich ist.
[10] Dieses Inthronisationsschema scheint seine nächsten ntlichen Parallelen sachlicher Art in den Weissagungen des syn Jesus von dem Kommen des apokalyptischen Menschensohnes zu haben, der das eschatologische Weltgericht zukünftig vollstrecken wird (vgl Mk 8,13—9,1; 13,26; 14,62 ua). Auch hier erscheint Jesus in seiner Vollmacht als der auf den Menschensohn Wartende und als der vor der offenbaren Inthronisation zum Menschensohn Stehende. Das ist natürlich nur die eine Seite; denn daß Jesus in seinem Auftreten, in seinem Wort und Werk die Gottesherrschaft hereinbrechen sieht, geht aus den syn Texten ebenso deutlich hervor (vgl H.-D. Wendland Eschatologie 212ff; Zeiten 14ff; Geschichtsanschauung 74ff; Hoskyns-Davey Rätsel 148).

Damit scheinen wir aber in der Paraklet-Thematradition ein altes apokalytisches Schema vor uns zu haben[1]: Der präexistente Menschensohn-Paraklet, der „Vorläufer" Jesus, die beiden Akte der Inthronisation Jesu und der Repräsentation des Parakleten als „Vollender". Noch deutlich ist in diesen Momenten das apokalyptische Vorbild erkennbar. Der präexistente Menschensohn-Paraklet ist nicht der Inkarnierte, sondern als eine andere Person tritt er am „Ende der Tage" auf, und der irdische Jesus wird zum Menschensohn-Parakleten inthronisiert. Dieser vollzieht dann das Weltgericht und bringt die Erlösung in dem damit vorgegebenen Repräsentationsschema. Das Vorläufer-Vollender-Motiv fließt also bereits in der Apokalyptik mit dem Inthronisationsschema, das mit der Menschensohn-Anschauung verbunden ist, zusammen. Dieser religionsgeschichtlich-kritische Vergleich wäre zugleich eine weitere Stütze für den Nachweis, daß „der eigentliche Mutterboden" der joh Parakletgestalt „die spätjüdische Menschensohn-Erwartung" ist.

Wir fassen zusammen:

Die Paraklet-Thematradition[2] zeichnet sich hinsichtlich ihres Ursprunges und ihrer Bedeutung durch eine Komplexität[3] aus. Es wäre jedoch nicht nur mißverständlich, sondern vor allem unsachgemäß, diesen komplexen Charakter im Sinne eines Additionsverfahrens der besprochenen Einzelvorstellungen auslegen zu wollen. Vielmehr hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die apokalyptischen Menschensohn- und Vorläufer-Vollender-Motive den tragenden Grund darstellen, der durch Einzelzüge sowohl aus dem Bereich des spätjüdischen Fürsprechers und Messias als auch aus dem des mandäisch-gnostischen Helfers ausgelegt wurde. Vor allem aber hat diese Zentrierung ursprünglich verschiedener religionsgeschichtlicher Inhalte und Vorstellungen ihre entscheidende Neuinterpretation bereits vor dem Evangelisten durch das Christusereignis erhalten. Der qualitative „Rangunterschied" zwischen dem Vorläufer und Vollender ist aufgehoben, und während Henoch mit der Inthronisation völlig in der Bedeutung der mit dem Titel „Menschensohn" verbundenen Funktionen und dem damit gesetzten Anschauungskreis aufgeht, bleibt das Verhältnis vom scheidenden Jesus und kommenden Geist-Paraklet[4]

---

[1] Dagegen spricht nicht, daß von keinem ὑψοῦν ausdrücklich die Rede ist, sondern die anders gefärbten Begriffe des ὑπάγειν (16,5ff) und des ἀπέρχεσθαι (16,7) auftreten. Wie jedoch richtig gesehen wurde (Bertram Himmelfahrt 213; Bu Joh 109,1; 110,2; Wikenhauser Joh 3St), dürften diese Motive die zugrunde liegende Erhöhungs- bzw Inthronisationsanschauung interpretativ wiedergeben. Dieses Moment kommt auch darin zum Ausdruck, daß mit der Rückkehr bzw Erhöhung Jesu das Weltgericht als ein eschatologisches-apokalyptisches in Szene gesetzt wird.

[2] Titius 91: „Auszugehen ist von der allgemeinen anerkannten Tatsache, daß zwischen der Vorstellung vom Parakleten in den Abschiedsreden und den sonstigen Aussagen über den Geist ein gewisser Hiatus besteht"; auch Michaelis Hellenisierung 260; zum Problem des Parakleten in 1. Joh 2,1 vgl Brooke 23—27.

[3] Die Alternative, daß der Paraklet nur forensische Bedeutung habe oder nur als Helfer zu deuten sei, ist in dieser einseitigen Form unsachgemäß (vgl Behm, in: ThWb V 802,10ff u Anm 28 u 29).

[4] Daß diese Paraklet-Geist-Verheißungen im Joh-Ev relativ eigenständig sind, zeigt auch ein Vergleich mit Joh 20,22, wo die Einblasung des Geistes durch den Auferstandenen

ein wechselseitiges. Da die Gestalt Jesu von der des Parakleten nicht aufgesogen wird, bleibt auch das Ziel der Tätigkeit des Geistes der Wahrheit auf den irdischen Jesus und sein Erlösungswerk gerichtet. Der Kommende steht ganz im Dienst des Vorangehenden. Weil mit dem Kommen des Parakleten die Inthronisation Jesu geschehen ist, erhält die nun anbrechende Zeit der Verkündigung[1] Dringlichkeit und Aktualität sowohl hinsichtlich des Gerichtsvollzuges über die Welt als auch der Hilfe und Leitung der Gemeinde[2]. „So ist der Geist-Paraklet im Grunde nichts anderes als der erhöhte, durch das Wort seine Gemeinde lehrende und leitende und durch die Existenz und Verkündigung der Gemeinde auch vor der Welt offenbar werdende Christus[3]."

§ 3. Ergebnis

Aus den nun drei vorliegenden Untersuchungsabschnitten werden wir für die Beurteilung der Parakletsprüche folgende Punkte als wesentlich herausgreifen müssen:

1. Die Mehrzahl der Einzellogien hat dem Evangelisten bei seiner Komposition der Abschiedsreden vorgelegen. Auch sie sind — wie die meisten Sprüche der Menschensohn- und Sohn-Thematradition — von ihm überarbeitet worden.
2. Auf Grund ihres einheitlichen Motivschemas entfalten sie die Verheißung der Ankunft des Parakleten. Hierin liegt ihr theologisches Verkündigungsziel.
3. Die Anwendung der religionsgeschichtlich-kritischen Methode auf die Parakletsprüche ergab eine erstaunliche Komplexität, die sich bei näherem Zusehen ebenfalls — wie in den schon untersuchten joh Thematraditionen — als das Verhältnis von apokalyptischem Wurzelboden und von verschiedenen religionsgeschichtlichen Anschauungen getragener Neuauslegung bestimmen ließ.
4. Es ist verständlich, daß der Abschied Jesu fundamentale Bedeutung im Rahmen dieser Thematradition hat. Sein Gehen zum Vater schließt die — wenn auch noch nicht offenbare — Erfüllung der apokalyptischen Erwartungen ein, daß beim Kommen des Menschensohnes die Gemeinde ewig mit ihm vereint ist, und die Welt dem Gericht übergeben wird. So bedingt also gerade die Vergegenwärtigung des Eschaton die Sendung des Geist-Parakleten. Nirgends sonst im Joh-Ev ist so verhältnismäßig oft vom

erfolgt mit dem Ziel der Vollmacht, Sünden zu vergeben. Ähnliches begegnet im 1. Joh, auch hier erheben sich die Geistaussagen auf einem ganz anderen Hintergrund (Windisch Parakletsprüche 133 ff; Bornkamm Paraklet 26).

[1] Barrett Fourth Gospel 14: "He (= Paraklet) does so by the same means as the Christian preachers (indeed he does so through the Christian preachers)." Daraus folgert Barrett: "It seems unnecessary to search the documents of mandaean gnosticism and of early Judaism to find the background of John's use of the term παράκλητος. The background is the primitive apostolic preaching. This, however, does not mean that there are no analogies to John's usage in non-Christian literature."

[2] Die Deutung des Parakleten auf den Evglsten, die Sasse 273 ff vorschlägt, ist mit Bornkamm Paraklet 34, 93 abzulehnen (weiter Eisler Rätsel 408—422).

[3] Bornkamm Paraklet 28.

Geist die Rede. Hierin wird man vielleicht das unüberhörbare Anliegen dieser Überlieferung zu sehen haben, daß in dem Existentwerden des Pneuma als der Inthronisation Jesu zum Menschensohn die verborgene Erfüllung der alttestamentlichen und spätjüdischen Erwartungen eingetreten ist.
Es ist wohl nicht zufällig, daß im Zusammenhang mit dem Pneuma der Kosmos-Begriff auftaucht. Das ist um so bedeutsamer, als dieses Motiv in den beiden bisherigen Thematraditionen nicht genannt wurde. Wie der Kosmos blind ist gegenüber dem Geistparakleten, so fehlt ihm auch die wahre Erkenntnis der Bedeutung von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht[1].
Aber die eigentliche Funktion des Beistandes[2] ist auf die durch den Abschied Jesu in der Welt allein zurückgelassenen Jünger und damit die Gemeinde gerichtet. Damit aber schließt sich der Kreis: gerade im Abschiednehmen erweist sich Jesus als der Herr der Welt und seiner Gemeinde.

Nun findet sich die Paraklet-Thematradition nicht allein und isoliert im Korpus der joh Abschiedsreden, sondern dieses weist noch eine weitere analoge Weissagungstradition auf, die die Wiederkunft Jesu und sein Wiedersehen mit den Jüngern zum Inhalt hat. Dieses Problem wird uns nun im nächsten Abschnitt zu beschäftigen haben.

D. Die Wiederkunft-Thematradition

§ 1. Einleitende Bemerkungen

Mit der Verheißung des Wiederkommens Jesu beginnt die Abschiedsrede (14, 1ff) im Joh-Ev. Wie die Paraklet-Thematradition sind auch die Wiederkunftsprüche auf die joh Abschiedsreden beschränkt. Es ist auffallend, daß beide Spruchreihen in unmittelbarer Nähe zueinander vorkommen, ja sich sogar meistens abwechseln[3]. Obwohl außer den Kommentaren zum Joh-Ev nur wenige Untersuchungen[4] zu den Wiederkunftsprüchen vorliegen, hat das Vorkommen dieser ähnlichen und doch wieder verschiedenen Verheißungen vom Kommen des Parakleten und vom Kommen Jesu zu mancherlei Fragen Anlaß gegeben, die noch nicht zur Ruhe gekommen sind. Um nur eine zu

---

[1] Berrouard 365f; vor ihm auch schon Wellhausen Johannis 72; Erweiterungen 13 (er hat auf den Unterschied des Begriffs κόσμος von 15, 18—16, 15 und zB 3, 16 aufmerksam gemacht).

[2] So Strathmann zu 14, 26f; Bornkamm Paraklet 26; Behm, in: ThWb V 812, 15ff; weitere Übersetzungen bei Hastings 668.

[3] Vgl 14, 14—17: Parakletsprüche
14, 18—24: Wiederkunftsprüche
14, 25—26: Parakletsprüche
14, 27—28: Wiederkunftsprüche
16, 12—15: Parakletsprüche
16, 16ff Wiederkunftsprüche.

[4] Wenn ich recht sehe, wären nur Kundsin Wiederkunft u Schaefer zu nennen: letzterer allerdings nur zu 14, 1ff.

nennen: „Welches sind nun die konkreten Vorstellungen, die hinter den joh Parusiesprüchen stehen resp durch dieselben hindurchschimmern?"[1] Es bleibt abzuwarten, ob der religionsgeschichtliche Mutterboden ähnlich wie bei den Parakletsprüchen strukturiert ist, so daß man zu der Annahme einer wohl verschiedenartigen Ausgestaltung, aber einer gleichbleibenden religionsgeschichtlichen Grundebene gezwungen wird.

Wie in den bisher durchgeführten Untersuchungen geht es uns auch in den folgenden um einen vierfachen Nachweis:

1. Kann für die Wiederkunftsprüche eine Überlieferung angenommen werden?
2. Enthalten die Einzelsprüche bzw Spruchreihen ein einheitliches Thema und Motivschema, das trotz Variationen und Modifikationen immer wieder erscheint?
3. Welcher religionsgeschichtliche Mutterboden ist für die Wiederkunftsprüche bestimmend gewesen?
4. Durch welche religionsgeschichtlichen Anschauungen ist die Neuauslegung beeinflußt worden?

Auch dieser Nachweis wird wie bisher mit den gleichen methodischen Mitteln zu führen versucht, so daß auf ihre nochmalige Anführung verzichtet werden kann.

§ 2. Die Erfassung und Auslegung der Wiederkunftsprüche

I. Joh 14, 1—3

1. Beurteilung

Die vorliegenden drei Verse stellen den eigentlichen Beginn der Abschiedsrede dar und sind durch das Thema des *πάλιν ἔρχομαι* in sich verbunden. Die Aussage *πάλιν ἔρχομαι* verbindet diese Logien „einerseits durch das *πάλιν* mit dem Abschnitt 16, 16—24 (16, 22), andererseits durch die Verheißung des *ἔρχομαι* mit dem Abschnitt"[2] 14, 18ff[3]; 14, 19 erscheint wörtlich[4] in 14, 27 wieder. Umrißhaft wird damit bereits der Umfang einer Überlieferung sichtbar, die durch die Verheißung des Wiederkommens Jesu zusammengehalten wird. Dieser inhaltliche Zusammenhang der Verse 1—3 unter sich wie auch mit Sprüchen, die an einem ganz anderen Ort innerhalb der Abschiedsreden stehen, anscheinend aber derselben Überlieferung angehören, läßt nun die Frage nach der Art der Verbindung zum Kontext laut werden.

Es ist längst beobachtet worden, daß 14, 1—3 weder zum unmittelbar Vorhergehenden (13, 36—38)[5] noch folgenden (14, 4ff)[6] eine direkte Ver-

[1] Kundsin Wiederkunft 211. [2] Blauert 58.

[3] Vgl auch Noack Tradition 147: 14,3 erinnert an 14,28, „und die 2. Hälfte von V 28 stand schon in V 18 zu lesen".

[4] Clemen Entstehung 29 spricht von einer „Dublette"; weiter Gächter Aufbau 176.

[5] Bugge zSt; Clemen Entstehung 250; Spitta Joh zSt; Bau Joh zSt; Hirsch Studien 103; Gächter Aufbau 176. Nach Wellhausen Johannis 62 geht „der Einschnitt im Cantabrigiensis und in der Syra, den auch die Kapiteleinteilung macht" von einer richtigen Beobachtung

bindung aufweist. Wohl aber blickt das tröstliche *μὴ ταρασσέσθω* auf die Ankündigung des Abschieds 13, 33 zurück[1]. Damit würde diese Spruchreihe bereits mit 13, 33 beginnen und sich unter Auslassung von 13, 36—38 in 14, 1 fortsetzen. Dieser Gedankengang — Ankündigung des Abschieds und Erschrecken der Jünger — hat seine Sachparallele in der apokalyptischen Literatur (vgl 4. Esr 12, 41 ff u 45 ff; 14, 13; äth Hen 91 ff ua).

Diese Eigenständigkeit[2] innerhalb des nächsten Textzusammenhangs wird weiterhin dadurch unterstützt, daß einmal der bereits aus den untersuchten drei Thematraditionen bekannte futurisch[3]-kollektivische Verheißungsstil auch hier auftaucht (14, 3), und sich[4] zum anderen mehrmals — wie die Exegese erweisen wird — altertümliche Begriffe[5] und Vorstellungen finden[6]. Die An-

aus; die Hinzufügung von *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (D a c) ist als Erleichterung (Bernard zSt; Bu Joh 462, 1) zu beurteilen.

[6] Clemen Entstehung 250; Spitta Joh zSt hat wohl die inhaltliche Andersartigkeit beider Gedankenreihen gesehen. Wenn er jedoch 14, 4 ff dem Bearbeiter zuweist, weil hier im Gegensatz zu 14, 1 ff eine Änderung in der Parusieanschauung eingesetzt hat, so dürfte dieser Blickpunkt irreführend sein. Denn nicht um das Gegeneinander von Grundschrift und Bearbeiter geht es, sondern um das Nebeneinander verschiedener Traditionsmotive; Schaefer 214 f spricht von „zwei ursprünglich konträren Vorstellungen", die allerdings nach seiner Meinung „miteinander verschmolzen" sind; Murray 245 u 248 teilt 14, 5—12 von den vorhergehenden Versen ab; allerdings verbindet Murray mit dieser thematischen Abteilung keine überlieferungsgeschichtliche Konsequenz; Michaelis, in: ThWb V 82, 30 ff möchte den Abschnitt als eine Einheit betrachten (*ἐγώ εἰμι ὁ ὁδός* gehe „ungezwungen" aus 14, 2 ff hervor, nicht so ohne weiteres *καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*. Jedoch sei *ὁδός* „der übergeordnete Begriff"; ebd 84, 5 ff. Beachte auch die Einschränkung: „In einer Beziehung allerdings könnte sich 14, 6 vom Vorhergehenden entfernen. War 14, 2 ff an der Parusie Jesu ausgerichtet und ging es dort darum, daß Jesus die Jünger nach seiner Parusie in das Haus seines Vaters zu sich nehmen wird, so ist 14, 6 so formuliert, daß man, wenn 14, 2 ff nicht vorherginge, diese Aussage in ihren beiden Teilen zunächst als gegenwärtig und allezeit gültig, keineswegs als ausschließlich eschatologisch gemeint fassen möchte . . . Diese Deutung scheint durch 14, 7 ff sogar sehr nahe gelegt zu sein . . ."; ebd 83, 21 ff), dazu Blauert 62: „Die Spannung, die zwischen der futurisch-eschatologischen Verheißung Vers 2 f und den folgenden präsentischen Vers 4—9 besteht, ist m. E. in keiner Weise zu beseitigen. Nur mühsam vermag der Evglst über eine Zwischenfrage des Thomas die Überleitung von dem einen Gedankenkomplex zu dem anderen herzustellen"; vgl auch Broome 116.

[1] Schon Wellhausen Johannis 62 beobachtete, daß 14, 1 motiviert sein müsse und V 2 eine angekündigte Abschiedssituation voraussetze. Mit Spitta Joh zSt, Heitmüller 148, Bau Joh zSt u Blauert 58, 3 liegt die Szene des Abschieds in 13, 33 f (anders B. Weiß Joh 242: 14, 1 knüpfe an 13, 38, obwohl er zugibt, daß „diese Anknüpfung . . . doch nur eine schriftstellerische sei").

[2] Nach Clemen Entstehung 249 beweist der „mangelhafte Zusammenhang" mit dem Vorherigen, „daß wir es hier wieder mit einer ursprünglich selbständigen Überlieferung zu tun haben"; vgl auch Gächter Aufbau 176: „Mit 14, 1 a beginnt etwas Neues, wie die Wendung der Anrede von der Einzahl zur Mehrzahl anzeigt."

[3] Zum futurischen Charakter des *ἔρχεσθαι* vgl Blaß-Debr § 323, 1; Colwell 61—64; Bu Joh 463, 3; Blauert 59, 5.

[4] Vgl auch die semitische Parataxe (14, 3): Schlatter Sprache 129; Blauert 59.

[5] Vgl 162 f dsAr.

[6] Zur strophischen (Müller Strophentheorie 33 f) und rhythmischen Gliederung vgl Burney Poetry 126—129; Gächter Aufbau 162; Bu Joh zSt.

wendung der Stilstatistik läßt erkennen, daß mehrere joh Stilcharakteristika[1] in den Vv 1—3 vorkommen. Trägt man den genannten Beobachtungsreihen Rechnung, so ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß der Evangelist in 14, 1—3 eine alte Tradition[2] zu Worte[3] kommen läßt, die er mit seinem eigenen Stil[4] teilweise durchdrungen hat.

2. Auslegung

Durch den Abschied Jesu droht den Jüngern die Angst[5] der Vereinsamung. Ihr[6] tritt Jesus[7] mit der tröstlichen Zusicherung und Verheißung entgegen, daß im Hause seines himmlischen Vaters viele Wohnungen vorhanden sind. Ja, Jesus selbst wird vorangehen[8], ihnen eine Stätte[9] bereiten[10], um sie dann[11]

---

[1] Zweifaches *πιστεύειν . . . εἴς τινα* (14,1); metaphorisches *πορεύεσθαι* (14,2 u 3); *πάλιν* (14,3) und *ἵνα*-epexegeticum (14,3); dazu Ruckstuhl Einheit 203ff; vgl weiter unten Anm 7 dsAr.

[2] So die meisten neueren Ausleger (Blauert 59), zuletzt Michel, in: ThWb V 135,4ff.

[3] Dazu auch Gächter Aufbau 176: „Die Strophen V 2 und 3 sind durch die Wiederholung desselben Ausdrucks am Ende von V 2 und am Anfang von V 3 nach Art einer Konkatenation sowohl verbunden als auch gegeneinander als selbständige Gebilde abgegrenzt"; die „Konkatenation" besteht aus *πορευεσθαι ετοιμασαι τοπον υμιν* (184f; der Abdruck der Verse ebd 162).

[4] Nach Michel, in: ThWb V 135,4ff hat dieses „Offenbarungswort" 14,2f „gewiß seine ursprüngliche Gestalt eingebüßt" und steht „in seinem ganzen Textzusammenhang ziemlich vereinzelt da, ist vielleicht auch älter als seine Umgebung".

[5] H. J. Holtzmann Joh zSt macht darauf aufmerksam, daß in 11,33; 12,27; 13,21 *ταράσσειν* „von Gemütsbewegungen Jesu gebraucht" wird. „Hier allein bei Joh eignet dem Wort die Bedeutung des zuversichtlichen Vertrauens."

[6] Zum *πιστεύειν* als Imperativ vgl Schaefer 211; Fotheringham 138; Bu Joh 463,1 (Bultmann faßt *πιστεύειν* als Indikativ); Blauert 58,3.

[7] 14,1b gehört zum Gedankengut des Evglsten, wie die beiden Merkmale (*πιστεύειν εἰς . . .*) zeigen. 14,1a schließt gut an 14,2 (richtig die Beobachtung von Gächter Aufbau 176: „*Μὴ ταρασσέσθω* steht für sich allein. Das ersieht man aus der Wiederholung, wo es zu einem alleinstehenden Doppelstichus ausgeweitet ist . . ."), indem 14,2 den Grund des Trostes entfaltet. Mit dem doppelten *πίστις*-Motiv aus 14,1b führt der Evglst eigentlich einen zweiten Beweggrund an. Es legt sich demnach auf Grund des Inhaltes nahe, in 14,1b Vorstellungsgut des Evglsten zu sehen.

[8] Jesus erscheint hier in der Rolle des Prodromos, so H. J. Holtzmann Joh zSt u Belser Joh zSt, die beide auf Hb 6,20 verweisen.

[9] 14,2b „wird als Frage aufzufassen sein (vgl 11,40 *οὐκ εἶπόν σοι ὅτι*), und die Konstruktion dürfte am einfachsten durch die Annahme zu erklären sein, daß ein *μή* vor *εἶπον* durch Haplographie ausgefallen ist, was um so leichter stattfinden konnte, weil das *μή* in einer Frage selten vorkommt; es müßte heißen und hieß wohl auch einmal: *εἰ δὲ μή . μὴ εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι κτλ.* Dann bezieht sich Jesus auch hier auf ein Wort, das er früher gesprochen haben soll, in genau dieser Form findet sich das Wort weder früher noch später im Ev; es ließe sich aber 12,26 zum Vergleich, wenn auch kaum als tatsächliche ‚Vorlage' heranziehen . . ."; Noack Tradition 148; so auch ua Ewald Joh 363,1; H. J. Holtzmann Joh zSt; Heitmüller zSt; Bernard zSt; Bau Joh u Bu Joh zSt; Michel, in: ThWb V 135,11f; Torrey Gospels 108f; Blauert 59,8; während Wikenhauser Joh zSt dieses Problem offen läßt.

[10] Zur Auslegung vgl weiter Michaelis, in: ThWb V 80,24ff: „. . . wie der Wortlaut zeigt, ist von den vielen Wohnungen nicht deswegen die Rede, weil zunächst einmal Jesu Rückkehr zu Gott als Heimkehr in das Vaterhaus gedeutet werden soll (und weil eine dieser Wohnungen für

bei seinem Wiederkommen mitzunehmen[1]. Den Hintergrund solcher Weissagung bildet die apokalyptische Menschensohn-Erwartung, was einmal[2] die Zusicherung der vielen „Bleibestätten"[3] und zum andern die apokalyptischen und urchristlich-eschatologischen[4] Termini des ἔρχεσθαι[5] und ἑτοιμάζειν[6]

ihn selbst bestimmt wäre), sondern ausschließlich deswegen, weil diese vielen Wohnungen für seine Jünger zur Verfügung stehen werden. Die Wohnungen stellen das Heilsziel dar . . ."

[11] Wellhausen Erweiterungen 10f streicht 14,3a, Schwartz (185,1) 14,3c u Hirsch (Studien 104) 14,3a und b; jedoch dürften die Voraussetzungen, denen diese literarkritischen Urteile zugrunde liegen, kaum sachgemäß sein. Ähnliche Urteile bei Clemen Entstehung 249 (wo er die einzelner Vertreter hierzu anführt).

[1] Richtig Michaelis, in: ThWb V 81,4ff: der Nachdruck liegt „nicht auf dem, was Jesu Weggehen und Wiederkommen für ihn selbst bedeuten, sondern auf dem, was sie für seine Jünger bedeuten: er wird ihnen eine Stätte bereiten und sie mitnehmen zu sich (πρὸς ἐμαυτόν = in das Haus seines Vaters = πρὸς τὸν πατέρα 14,6). So wenig in 14,2 Jesus und seine Jünger einander gleichgestellt werden, insofern die μοναί nur für sie, nicht auch für ihn bestimmt sind, so wenig wird in 14,3 sein und ihr Gang in das Haus Gottes parallelisiert . . ."

[2] Die οἰκία τοῦ πατρός „ist schwerlich der Himmel allgemein" so Michel, in: ThWb V 135,15f; auch Bu Joh 464,5 (ähnlich Schaefer 210ff).

[3] Diese Übersetzung bei Bietenhard 175f (zur Kritik überhaupt vgl Kümmel Besprechung von Bietenhard 385—388). Der Begriff μονή (μοναί) kommt nur zweimal (Hauret 227f; Hauck, in: ThWb IV 584, 6ff; auch Steinmeyer 35) im gesamten NT vor (in LXX nur noch 1. Makk 7,38; vgl Bernard zSt), und diese beiden Belegstellen sind Joh 14,2 u 23. Beide Textstellen (zu 14,23 vgl 164ff dſAr) stellen aber Sprüche der Wiederkunft-Thematradition dar! Diese Beobachtung dürfte ein weiterer Nachweis für die inhaltliche Geschlossenheit und Singularität dieser Thematradition im Joh-Ev sein.

Zur Verheißung und Zusicherung der himmlischen Wohnungen in der spätjüdischen Apokalyptik vgl äth Hen 39,4; 41,2; 45,3; slav Hen 61,1ff (dazu Str-B II 560; auch Weber 169; Aebert 33,2); weiter Kautzsch 262; Volz 405f; Hauck, in: ThWb IV 584,26ff; Michel, in: ThWb V 135,10ff; auch Dellf Beiträge 32f (er erklärt die „vielen Wohnungen" jedoch nur aus rabbinischer Redeweise); Blauert 60,9 und die neueren Kommentare zSt. Zu den Vorstellungen von himmlischen Wohnungen im Iran vgl Hauck ebd 584,26ff, im Mandäismus Bu Joh 464,3 und im Manichäismus Bau Joh zSt; zur gnostischen Interpretation von 14,2f vgl 163,1 dſAr.

[4] Man kann in diesem Zusammenhang auch an 1.Thſ 4,13—18 (nach Dodd Interpretation 404 eine "pre-Pauline tradition of the primitive church"; vgl H. J. Holtzmann Joh; Bernard zSt und Bau Joh zSt) und 1. Kr 15,51ff (Ewald Joh zSt) erinnern.

[5] J. Schneider, in: ThWb II 666,36ff und 663,54ff (hier sein Hinweis auf Dan 7,13: καὶ ἰδοῦ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο); Bietenhard 277,1 und Blauert 60. Auf die Parusie beziehen es ua Luthardt Eigentümlichkeit; Zöckler; Belser Joh; B. Weiß Joh; Zahn Joh; Schanz; B. Weiß Evangelien zSt; Overbeck 389; Spitta Joh zSt; Michel Eschatologie 173; Büchsel Joh zSt; Durand; Windisch Christentum 152; Cullmann zSt; Schaefer 214; Kümmel Eschatologie 236; Fascher Traditionsgeschichte 229; Meinertz Theologie II 281; Dodd Interpretation 404 bemerkt: "There we have the closest approach to the traditional language of the Church's eschatology." Für eine Verbindung von ursprünglicher Parusie-Vorstellung und den Erscheinungen des Auferstandenen vgl Clemen Entstehung 255f; von Parusie und geistiger Unio: H. J. Holtzmann Joh zSt; Pribnow 109 u 110,39; Heitmüller zSt; von Parusie, Tod und geistiger Unio vgl: Grill Untersuchungen II 215,642; von Ostern und Pfingsten vgl: W. Beischlag Leben Jesu I 376f; während O. Holtzmann Joh, Lücke u Scholten Joh zSt sich nur für ein geistiges Wiederkommen Christi aussprechen; unentschieden Wikenhauser Joh zSt. Über die Meinung der alten und älteren Kommentare vgl Keppler 68 (auch Bromboszcz 219), der allein sechs verschiedene Möglichkeiten aufzählt; die Beziehung dieses Verses auf: a) die Auferstehung, b) den Tod, c) Kombination von Tod und Parusie, d) Tod, Parusie, Auferstehung und Geistessendung, e) Geistes-

nahe legen[1]. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß trotz dieses ursprünglich spätjüdisch-apokalyptischen Gedankengutes von keiner kosmologischen Eschatologie[2] die Rede ist. Dieses wichtige Motiv der Neuauslegung begegnete auch schon in den Sprüchen der Menschensohn[3]- und Sohn[4]-Thematradition und dürfte in außerjüdischen Einflüssen zu suchen sein. Für das hohe

sendung und f) die Parusie. Gegen diese Deutungen insgesamt mit Recht Schanz zSt: „πάλιν ἔρχομαι kann nicht von der Auferstehung . . . oder von der Sendung des Geistes . . . gedeutet werden, denn für beide trifft παραλήμψομαι nicht zu und die Verheißung an die Apostel schließt die Ausdehnung auf die Gläubigen nicht aus."

Für ein Kommen Jesu in der Todesstunde entscheiden sich: Titius 12; Bromboszcz 214; Huby Discours 44; Kundsin Wiederkunft 212ff (allerdings speziell auf die Situation des Martyriums; dagegen mit Recht Kümmel Eschatologie 237,45; Bu Joh 465,1; Michaelis, in: ThWb V 81,4ff); Bornhäuser Kommen 341 (verweist auf Sap Sal 16,14); Mußner 180, 404. Aber schon von Zöckler zSt ist gegen diese Deutung eingewandt worden, daß „die Verheißung hier . . . der ganzen Gemeinde" gilt!

[6] „Der Stamm ἕτοιμος/ἑτοιμάζω begegnet bei Joh nur in den alten Traditionen 7,6 und 14,3" (Blauert 59,6; auch Bernard zSt). Der Terminus ἑτοιμάζειν ist Hapaxlegomenon und erscheint zweimal kurz hintereinander in 14,2f. Er ist — wie ein Vergleich mit slav Hen 9 (Mußner 179,403; Mk 10,40; Mt 25,34 u 41; Apk 12,6) zeigt — in der apokalyptischen und urchristlichen Tradition beheimatet und bezeichnet entweder die Bereitung des seligen oder qualvollen Ortes (Gleiß erinnert an Didache X 5; weiter Grundmann, in: ThWb II 703, Anm 8). Wird in den genannten syn Sprüchen das Passiv gebraucht — es ist die in der Apokalyptik beliebte, verhüllende Redeweise für Gottes Handeln — so ist es in Joh 14 Jesus selbst, der diese Stätte für die Jünger bereitet. Diese Umformung der apokalyptischen Vorlage, nach der jüdische Apokalyptiker und Rabbinen „den Gerechten eine Wohnung im Himmel" verheißen, zeigt sich vor allem darin, daß man nach dieser Stelle nicht sagen kann, daß „,es' im Himmel Wohnung für die Gläubigen gibt, sondern man muß sagen: ,er', Jesus, bereitet den Seinen die Wohnung" (Bietenhard 176). Im vorliegenden Johannestext liegt eine christologische Modifikation vor, die zur Frage Anlaß gibt, ob nicht in den syn Sprüchen eine ältere Vorstellung als Joh 14 zutage tritt. Da aber andererseits in 14,2f ebenfalls sehr alte Züge vorkommen, liegt der Schluß nahe, in den beiden Sprüchen von Joh 14 einen eigenständigen Traditions- und Auslegungsstrom zu sehen. Cullmann Gottesdienst 107 möchte die Worte vom „Bereiten der Wohnungen in des Vaters Hause" auf das „,Bereiten' des Mahles im Obergemach (Mk 14,12ff; Lk 22,8)" beziehen; ähnlich auch Hoskyns Gospel zSt; dies dürfte jedoch kaum zutreffend sein.

[1] Gegen die hellenistischen u mandäisch-gnostischen Parallelen, die vor allem Pfleiderer Urchristentum 376, Bauer u Bultmann zSt entbieten, spricht einmal die Tatsache, daß von einem Wiederkommen des Offenbarers und Gesandten keine Rede ist, da er die Erlösten sogleich bei seinem Aufstieg mitnimmt (Blauert 60) und zum andern „jeder Hinweis auf den himmlischen Ursprung der Seelen" (ThWb V 87,2ff) fehlt.

[2] „Das Heil besteht in der Gottes-Christusverbindung" und ist individuell, nicht universal-eschatologisch beschrieben (Hauck, in: ThWb IV 584,6—25); auch B. Weiß Joh zSt: „Es liegt nur im Charakter unseres Evangeliums, daß nicht von der Bedeutung derselben (= Parusie) für die Geschichte Israels oder die Geschichte des Reiches Gottes die Rede ist, sondern von ihrer Bedeutung für die Gläubigen"; weiter Bu Joh 465,1. Religionsgeschichtlich-kritisch ist zu beobachten, daß einerseits die mandäisch-gnostische Eschatologie durchaus kosmologisch ausgerichtet ist (vgl 138,1 dsAr) wie andererseits die apokalyptische Verkündigung durchaus eine individualistisch zu nennende Eschatologie kennt: die einzelnen Seelen werden nach dem Tode beim Menschensohn versammelt und bilden die himmlische Gemeinde. „Die Gerechten kommen also mit ihm nach dem Tode in einen seligen Zustand, der so gut wie völlige Seligkeit ist." Erst „am Tage des Menschensohnes begeben sich die abgeschiedenen Gerechten mit ihrem Führer zum Gericht und zur Seligkeit auf die Stätte des Heils" (Volz 261).

[3] Vgl 122f dsAr. [4] Vgl 141f dsAr.

Alter dieser Verse spricht auch die Beobachtung, daß das Problem der sogenannten Parusieverzögerung[1] überhaupt nicht in Sicht kommt. In diesem Zusammenhang wird man an die Sprüche 13, 31f der Menschensohn-Thematradition erinnern dürfen[2], wo das εὐθύς-Motiv ebenfalls die Nähe der offenbaren Verherrlichung des Menschensohnes, dh der Wiederkunft Jesu, betonte.

II. Joh 14, 18—23

1. Analyse

Mit der Untersuchung dieser Verse treten wir an die erste der beiden größeren Spruchreihen[3]. Der Abschnitt weist keinerlei näheren Zusammenhang mit seiner Umgebung auf, was durchaus verständlich ist, da er von den als selbständig herausgestellten Parakletsprüchen nach beiden Seiten geradezu eingerahmt ist (14, 15—17 u 14, 25f). Die einzelnen Verse entfalten die Verheißung des Kommens Jesu (und des Vaters) und bilden in inhaltlicher Hinsicht eine Einheit.

Auch hier findet sich wie in 14, 1ff der futurisch-kollektive Verheißungsstil[4], der zusammen mit dem Auftreten von apokalyptisch-eschatologischen Termini[5], die zT zugleich Hapaxlegomena[6] darstellen, auf übernommene Überlieferung schließen läßt. Stilstatistisch ergibt sich folgendes Bild: die Verse 18 und 19a und b weisen keine Eigentümlichkeiten des Evangelisten auf[7], während 19c—24 von mehreren Charakteristika[8] durchsetzt sind. Man wird deshalb schließen dürfen, daß in V 18 und 19a und b Überlieferungsgut vorliegt, von V 19c ab

[1] Hierauf haben bereits Schanz, B. Weiß, Joh u Wendt Joh zSt hingewiesen. Es ist jedoch kein nachpaulinisches Merkmal (so Michaelis, in ThWb V 81, Anm 131), sondern Indiz für „älteste urchristliche Eschatologie" (Gulin 52; Blauert 59,4).

[2] Vgl 122 dsAr.

[3] Vgl sonst noch 16, 16ff.

[4] Vgl 14, 18—20; 14, 21a und 24a dagegen im Stil der Definition und 14, 24b in dem der Legitimation (Blauert 53, 13); außerdem sind diese Verse im Singular gehalten!

[5] Vgl die Ausführungen weiter unten dsAr.

[6] Die Vokabel ὀρφανός erscheint im NT nur noch Jk 1, 27 (hier allerdings in der atlichen Formel: ὀρφανοὺς καὶ χήρας dazu Seesemann, in: ThWb IV 487, 34); ἐμφανίζειν kommt bei Joh nur 14, 21 und 22 vor; μονή im NT nur noch Joh 14, 2 und μικρὸς καί findet sich nur noch in 16, 16ff (ebenfalls ein Logion der Wiederkunft-Thematradition).

[7] μικρός — von der Zeit gebraucht — kommt außer im Joh-Ev nur noch vereinzelt im NT (Mt 26, 73; Apk 6, 11; 20, 3 und Hb 10, 37) vor. Das Wort wird von Ruckstuhl Einheit 204 unter die joh Sprachcharakteristika gerechnet. Die Konstruktion μικρὸς καί dagegen ist „semitisierend" (Bu Joh 445, 1) und findet sich außer 14, 19 nur noch 16, 16ff. Da diese Wortverbindung nur in der Wiederkunft-Thematradition vorkommt und in 16, 16ff mehrfach wiederholt wird, ist anzunehmen, „daß es sich hierbei um eine formelhafte Wendung handelt, und zwar speziell im Zshg mit der Parusie und dem eschatologischen θεωρεῖν . . . Im Blick auf die Parusie nimmt auch Hb 10, 37 das μικρόν auf" (Blauert 44, 1). μικρὸν καί dürfte nach dem bisher Gesagten als Merkmal vorjoh, eschatologisch ausgerichteter Überlieferung anzusprechen sein.

[8] Hierzu sind nach Ruckstuhl Einheit 203ff und Blauert 53, 13 zu zählen: selbständiges ἐκεῖνος (21), ἐάν τις (23) und ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν (23). Weiterhin wird man auf den für den Evglsten typischen Definitionssatz 14, 21a (Bu Joh 480, 5 und Blauert ebd) hinzuweisen haben; das τὰς ἐντολάς μου von 14, 21 nimmt nach Blauert ebd den Vers 15 auf.

dagegen der Evangelist vereinzelt traditionelle Motive für seine Komposition benutzt hat[1]. Dieses stilstatistische Ergebnis wird auch neben anderem als Fingerzeig für die Lösung des exegetischen Problems dienen können.

2. Exegese

Das Problem, das in diesen Versen auf den Ausleger harrt, ist so alt wie die Auslegungsgeschichte[2] des Joh-Ev. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn noch keine Einigung erzielt wurde[3], was aber keineswegs die Bedeutung und den Wert der bisherigen Bemühungen beeinträchtigt. Denn auch das negative Ergebnis — eine einseitige Auslegung vermag diesem joh Text nicht gerecht zu werden — stellt ein wichtiges Resultat dar.

Der Grund hierfür liegt in der Vielfältigkeit und Kompliziertheit der Auslegungsmöglichkeiten, die bis jetzt auf sechs angewachsen sind:

a) Die Motive des *ἔρχεσθαι*[4], der *ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*[5], des *θεωρεῖν*[6] und des *μικρὸν καί*[7], sämtlich in 14, 18—20 vorkommend, lassen die apokalyptische Grundebene[8] zum Vorschein kommen. Es ist der jüngste Tag[9], an dem der Menschensohn zum Heil und zur Rettung[10] seiner Gemeinde erscheinen wird.

b) Das *ἔρχομαι* sei aus dem gnostischen Mythos[11] zu verstehen, nach dessen Anschauung der Erlöser und Gesandte zu den im Kosmos weilenden und sich ängstenden Seelen kommt, um sie in die himmlische Heimat als ihren Ursprung zurückzubringen.

c) Die Verse sprechen von einem Kommen des Auferstandenen[12], das nach übereinstimmendem Zeugnis der urchristlichen Gemeinde nur die Jünger, nicht aber den Kosmos betrifft[13].

---

[1] Zur Rhythmenkritik vgl Burney Poetry 81 und 129; Gächter Aufbau 177; Bu Joh 477f.

[2] Keppler 108.

[3] Vgl das Urteil von Kümmel Eschatologie 236.

[4] Vgl Joh 14,3 u die Ausführungen auf 159ff dsAr.

[5] 16,23; vgl Mt 7,22; Lk 10,12; 17,31; auch Sach 12,3f.6.8 (dazu Ewald Joh zSt); zur *ἡμέρα* in der apokalyptischen Literatur vgl Delling, in: ThWb II, 954; weiter Bu Joh 449,4 (Od Sal 41,4 ist jedoch keine Sachparallele, da es nur ganz allgemein heißt: Ein großer Tag ist uns aufgestrahlt; so auch Blauert 44,1) u Blauert ebd.

[6] Dobschütz Sinne 402; Fascher Traditionsgeschichte 223; Blauert 51,4.

[7] Vgl 164,7 dsAr; Hühn 91 erinnert bei *ἔτι μικρόν* an Ps 37,10 u Hos 1,4a.

[8] von Dobschütz Eschatology spricht im Hinblick auf 14,15—29 "of undoubted eschatological origin"; Spitta Joh zSt (im Hinblick auf 14,18).

[9] Zahn Joh zSt; Spitta Joh zSt (allerdings nur für 14,18); Preisker Joh 190; Ruckstuhl Einheit 164,1; Blauert 51ff.

[10] In 14,18a liegt „kein wirkliches Vaterverhältnis" (Bauer Wörterbuch 1060) vor, sondern die Aussage ist „im übertragenen Sinne = verlassen" (Seesemann, in: ThWb IV 488,1ff) zu interpetieren. „Hinzuzunehmen ist vielleicht noch der Gedanke der Schutzlosigkeit des Waisenkindes." Zur „Verlassenheit" in der rabbinischen und griechischen Literatur vgl Bu Joh 468,1.

[11] Bu Joh 478,2.

[12] So ua: Belser Joh; Schanz; B. Weiß Joh; Evangelien zSt; Keppler 108f; H.J. Holtzmann Joh zSt; Wellhausen Erweiterungen 11f; Lindblom 116ff; Kundsin Wiederkunft 210; Michel Eschatologie 174; von Dobschütz Eschatology 412; Büchsel Joh zSt; Hoskyns

d) „Jener Tag“ meint Pfingsten, an dem Jesus im Geiste[1] zu seiner Gemeinde kam und von da an immer bei ihr ist.

e) Die formelhaften Wendungen „im Vater“, „in mir“ und „in euch“ (14, 20) kennzeichnen die nicht-mystische Erfahrung[2] der Gemeinde. „Verheißen wird ... die durch Ostern ermöglichte und eröffnete innerste Lebensverbundenheit des erhöhten Christus mit seinen Jüngern.“ Das Kommen Christi ist demnach „Gegenwart und Zukunft zugleich“[3].

f) Das „Kommen“[4] (14, 23) bezieht sich auf die alttestamentliche Verheißung des Wohnens Gottes[5] unter seinem Volke, die hier allerdings in die Nähe hellenistisch-gnostischer „Einwohnung“ zu weisen[6] scheint.

Sämtliche soeben aufgeführten exegetischen Möglichkeiten[7] sind in sich ausschließender bzw sich einander ergänzender Weise vertreten worden. Dazu kommt — die Entscheidung erschwerend — noch das Problem des Verhältnisses von traditionellen Motiven und ihrer interpretierenden Aufnahme seitens des Evangelisten.

Bei einer kritischen Auswertung wird es in erster Linie darauf ankommen, einmal den tragenden Grund in religionsgeschichtlicher Hinsicht so weit als

---

Gospel zSt ("The reference to the Resurrection appearances conditions the language of the passage, but does not exhaust its meaning"); Hirsch Studien zSt; Kümmel Eschatologie 236; Bu Joh 478.

[13] Vgl 14, 19 (dazu Kümmel Eschatologie 236) u der Begriff ἐμφανίζειν (H. J. Holtzmann Joh zSt; Bu Joh 481, 1). Dem ist kaum dadurch abzuhelfen (so Fascher Traditionsgeschichte 226; Huber 125; Blauert 53), daß man erklärt, „daß der Evglst und bereits die von ihm benutzte Tradition bewußt von den kosmischen Vorgängen, wie sie die Syn verheißen, absehen“ (Blauert ebd).

[1] Keppler 111; Wahle zSt; Wendt Joh zSt; Zöckler zSt (bezieht das ἔρχομαι auf das Kommen im Geist); Heitmüller, Bau Joh, Bernard, Henderson zSt; Michaelis, in: ThWb V 363, 14ff; Wikenhauser Joh zSt; Althaus 57f (überhaupt für Kapp 14—16); kritisch Kümmel Eschatologie 236, 40.

[2] Schlatter Joh zSt; anders von Dobschütz Eschatology 412; J. Schneider Eschatologie 126ff (wenn auch allgemein).

[3] Strathmann zSt; auch Keppler 108f u 111; H. J. Holtzmann Joh zSt; Oehler Wort 29; Huby Discours 61; Temple zSt.

[4] Das ἐλευσόμεθα erinnert an das eschatologische ἔρχεσθαι: Bu Joh 482, 4; Blauert 54, 15.

[5] „Das Wohnen Gottes bei seinem Volk, im AT kultisch ausgesagt (Ex 25, 8; 29, 45; Lev 26, 11), von der Verheißung für die Endzeit erwartet (Ez 37, 26f; Sach 2, 14; Apk 21, 3. 22f), ist hier in vergeistigter Weise in die Gegenwart der Gemeinde hereingenommen“ (Hauck, in: ThWb IV 584, 15ff); vgl weiter H. J. Holtzmann Joh u B. Weiß Joh zSt.

[6] Vgl Wellhausen Johannis 67 (er spricht von einer „Unio“); Spitta Joh zSt; Heitmüller, Bau Joh, Bu Joh zSt sprechen von einer Einwohnung. Kritisch Blauert 54, 15, der darauf hinweist, daß es bei der von Bauer herangezogenen sprachlichen Parallele (Josephus Ant VIII 13, 7 u XIII 2, 1) nicht παρά, sondern ἐν heißt u außerdem die Parallelität von μένειν παρά τινι und εἶναι ἔν τινι in 14, 17 dadurch an Beweiskraft verliert, da „es sich dort um den Geist, hier dagegen um Vater und Sohn handelt“. Bei einer solchen Exegese darf man aber nicht übersehen, daß die μοναί von 14, 1ff sich im Himmel befinden, während die μονή von 14, 23 bei den Jüngern aufgeschlagen wird (dazu Spitta Joh zSt; Hauck, in: ThWb IV 584, 20—25).

[7] Keppler 108f u Pfleiderer Urchristentum 485f nehmen mehrere zusammen.

möglich freizulegen und zum anderen — vom themageschichtlichen Gesichtspunkt aus gesehen — die Auslegung keinesfalls von Motiven einer anderen Thematradition bestimmen zu lassen. Beachtet man diese Voraussetzungen, so dürfte die Entscheidung zugunsten des apokalyptischen Mutterbodens von 14, 18—22 wahrscheinlich sein, die sowohl aus der Häufigkeit der spätjüdisch-apokalyptischen Termini als auch dem Zusammenhang mit den bereits untersuchten Logien 14, 1ff resultiert. Zugrunde liegt das Kommen des Menschensohnes, das, der gesamten Tendenz der joh Abschiedsreden entsprechend, nicht auf das Gericht des Kosmos, sondern vor allem auf die Vereinigung mit seiner Gemeinde auf Erden zielt.

Sämtliche anderen aufgezählten Deutungen (c—f) beziehen sich bereits auf die Ebene der auch von christlichen Motiven bestimmten Neuinterpretation, die — im vorjoh Stadium der Thematradition beginnend — vom Evangelisten fortgesetzt wurde. In diesem Bereich wird das Kommen Jesu auf die Ostererscheinungen interpretiert, auf die bereits geschehene eschatologische Vereinigung mit dem erhöht-inthronisierten Menschensohn-Jesus, auf das schon erfahrene Kommen des Erhöhten[1] wie noch ausstehende des Wiederkommenden und auf das gemeinsame Kommen Gottes und seines Sohnes zu dem wahren Israel[2].

Alle diese Deutungen spiegeln die Fülle der Verkündigungsinhalte der christlichen Gemeinde wider, die ihren theologischen Ort in der pneumatischen Erfahrung der Inthronisation Jesu und seines damit verbundenen eschatologischen Kommens zu seiner von ihm geleiteten und inspirierten Gemeinde haben.

Der Inhalt und die Struktur der vorliegenden Sprüche lassen auf eine Gemeinde schließen, die — mit apokalyptischen und außerjüdischen Überlieferungen vertraut und mit dem Christusereignis konfrontiert — das sehnsüchtig erwartete Kommen des Menschensohnes in der Person und dem Wort Jesu gläubig erfüllt sieht. So betrachtet sind diese Sprüche in sich bereits christologisches Geschehen, weil sie mit ihrer Neuinterpretation der ursprünglich apokalyptischen Menschensohn-Anschauung die Homologia auf die Erhöhung ihres Herrn darstellen, der seiner Gemeinde damit die Erkenntnis des wahren „Sachverhalts" hinsichtlich seiner Person und des damit verbundenen Geschehens schenkt.

III. Joh 14, 27—28

Die beiden Verse stehen im unmittelbaren Anschluß[3] an ein Logion der Paraklet-Thematradition. Im Unterschied zu 14, 2 ist 14, 27 durchaus rhythmisch

[1] „Das Wort Jesu ‚Ich komme zu euch' ist eine Verheißung im Sinne vergegenwärtigter Eschatologie. Was nach der Lehre von den letzten Dingen am Ende dieses Äons" eintreten soll, ist für das Joh-Ev in der Gemeinde Jesu Christi „schon lebensvolle Gegenwart", J. Schneider Christusschau 40.

[2] Cullmann Gottesdienst 110 nimmt das „Wiederkommen in der zur Mahlfeier versammelten Gemeinde" hinzu (kritisch Michaelis Sakramente 33ff); weiter Goguel Notion 199—201; zum Joh-Ev als „Kultusschrift" schon Schlatter Geschichte 354.

[3] Murray 3St bemerkt richtig, daß "the transition is a little abrupt".

geformt[1] und beide Verse weisen den bisher beobachteten kollektiven Stil auf[2]. Noch deutlicher als 14, 1 läßt V 27 erkennen, daß die Motive des Abschieds konstitutiv zur Wiederkunft-Thematradition gehören. In V 28 werden vom Evangelisten[3] einzelne traditionelle Wendungen von 14, 1ff und 14, 18[4] aufgenommen[5] sein.

Jesus hinterläßt als der Scheidende seinen Jüngern den Frieden[6] mit der tröstlichen Zusicherung, daß er wiederkommen[7] werde.

IV. Joh 16, 16. 20—23a

1. Charakterisierung

Mit den vorliegenden Versen stoßen wir auf die letzte Spruchreihe dieser Überlieferung im Joh-Ev. Auch an dieser Stelle fällt es nicht besonders schwer, die Eigenständigkeit der Logien im Zusammenhang des 16. Kapitels nachzuweisen. Während die vorhergehenden Verse zur Paraklet-Thematradition gehören[8], beginnt mit V 23b — eingeleitet durch die bekannte *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*-Formel des Evangelisten[9] — ein traditioneller Spruch[10], der sich durch seinen Inhalt als nicht zur Wiederkunft-Thematradition mehr gehörend erweist[11].

Auch in diesen Logien[12] überwiegt der futurisch-kollektive Verheißungsstil[13]. Rhythmenkritisch hebt sich der Vers 20 von seiner Umgebung ab: Er ist rhyth-

---

[1] Gächter Aufbau 165f; Bu Joh 485; Blauert 121 (allerdings nur 14,27a und b).

[2] Wichtig ist noch der Hinweis auf das Hapaxlegomenon *δειλιᾶν* in 14,27!

[3] Zum Sprachgebrauch u Stil des Evglsten gehören: Nachgestelltes Pronomen possessivum mit Artikel, *ὑπάγω, πορεύομαι* (Ruckstuhl Einheit 204f) u der begründende *ὅτι*-Satz.

[4] H.J.Holtzmann Joh; B. Weiß Joh zSt; Noack Tradition 50; Bau Joh zSt erinnert außerdem noch an 14,23; vgl auch Clemen Entstehung 253; Hirsch Studien zSt zählt 14,27f außer *ὑμᾶς* 14,28 zu E.

[5] Gächter Aufbau 184 macht darauf aufmerksam, daß durch die dreimalige Verwendung desselben Ausdrucks (*δίδωμι*) die Abgeschlossenheit der „Strophe" erzielt werden soll; vgl auch noch 179.

[6] Zum semitischen Friedensgruß vgl Schlatter Joh; Bernard, Bau Joh und Bu Joh zSt. Kundsin Wiederkunft 212 deutet den Frieden auf einen im Martyrium Errungenen.

[7] Kümmel Eschatologie 236 bezieht das *ἔρχεσθαι* mit Recht auf die Parusie.

[8] Vgl 148f dsAr.

[9] Ruckstuhl Einheit 204; Noack Tradition 154 ua.

[11] Blauert 47.

[10] Die Verse 23b und 24 sind durch das Motiv des *αἰτεῖν* (es kommt dreimal vor; vgl Gächter Aufbau 187) verbunden u verheißen „eine im Hier und Jetzt erfüllbare Freude" (Blauert 47); Hirsch Studien zSt sieht in beiden Versen Gedankengut von E, während Clemen Entstehung 263f richtig beobachtet hat, daß 16,23f „in keinem Zshg mit dem Vorhergehenden steht"; Spitta Joh zSt sieht in ihnen einen Zusatz. Nach Gächter Aufbau 183 wird durch das *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* „wieder" ein neuer Gedanke (so auch Bau Joh zSt) eingeleitet, „da, wie P. Lagrange mit Recht bemerkt, *ἐρωτᾶν* hier eher ‚fragen' als ‚bitten' bedeutet u auf 17—18 zurückschaut"; so auch Merx 408; Lepsius Joh 563; anders B. Weiß Joh zSt, der *ἐρωτᾶν* und *αἰτεῖν* als synonym auffaßt; 16,23b ist nach Gächter ebd 173 ein alleinstehender Doppelstichus; richtig auch Wellhausen Johannis 74: 16,23b.24 „steht außer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Das Gebet im Namen Jesu wird als ganz neu eingeführt, ohne Rücksicht auf 14,13.14. Die Freude wird anders gefaßt als in V 22, sie ist schon gegenwärtig u hat ihren Grund in der Erfüllung des Gebets."

[12] Die Beobachtung von Gächter Aufbau 183 u 186, daß das *χαρά*-Motiv in 16,20.21.22 vorkomme, läßt erkennen, daß die einzelnen Sprüche relativ selbständig sind.

misch im antithetischen und synthetischen Parallelismus membrorum geformt[1].

Das verwendete Begriffsgut — nicht zu übersehen sind die zahlreichen Semitismen[2] — wurzelt in der apokalyptischen Gedankenwelt[3], in der die Schau des epiphanen Menschensohnes die Bedrängnis und Not der Gemeinde in Jubel und Heil verwandelt. Dieses, dem Evangelisten durch die Tradition[4] vorgegebene Thema hat er — wie die Stilstatistik zeigt[5] — teilweise mit seinem Stil durchdrungen und damit in den fortlaufenden Gedankengang[6] der Abschiedsreden eingefügt.

Das eigentlich schwerwiegende Problem dieser Sprüche liegt in dem sachgemäßen Verständnis und der richtigen Deutung der eschatologischen Motive.

---

[13] Vgl V 16.17.19.20.22 u 23a! Wellhausen Johannis 73 spricht deshalb vom Stil der „Weissagung".

[1] Blauert 45; Abdruck bei Bu Joh 445; Burney Poetry 144 erblickt in 16,20—22 Kina-Rhythmus, Raney 92 den "antithetic parallelism".

[2] V 16: *μικρὸν καί* = עוד מְעַט Ex 17,4; Hos 1,4; Jes 10,25; Jer 51,33 (nach Noack Tradition 72 gehört 16,22 zu den „atlichen Zitaten"; weiter Bu Joh 445,1; Torrey Gospels 51);

V 17: *τί ἐστιν τοῦτο ὅ λέγει ἡμῖν*, nach Schlatter Joh zSt eine rabbinische Formel; zu *οὐκ οἴδαμεν* Schlatter ebd;

V 20: Zu *κλαίειν* und *θρήνειν* vgl Jer 22,10 (Bernard zSt; Bu Joh 445,7);

V 21: *γίνεσθαι εἰς* (Bu Joh 446,3);

V 22: Zum „Herz" vgl Jes 66,14 (H.J.Holtzmann Joh zSt); Jer 15,16; zum rabbinischen Material vgl Schlatter Joh zSt.

[3] Hierzu gehören *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* in V 23 (vgl 165f dsAr; Wikenhauser JohzSt vergleicht Mt 7,22; Lk 10,12; 2.Tm 1,12.18; weiter Blauert 44,1); *ὄψεσθε* in V 16.17.19 (vgl Mk 14,62; 16,7; Mt 26,64, 28,7; dazu Wellhausen Johannis 73; Lohmeyer Galiläa 11f; Markus 356; Fascher Traditionsgeschichte 225; Blauert 44,1); das „Bildwort" (Jeremias Gleichnisse 73; Spitta Joh zSt nennt 16,21 „eine Parabel der kleinsten Form, die jedem Versuche allegorisierender Auflösung Trotz bietet"; weiter Bau Joh, Bernard, H.J.Holtzmann Joh, Heitmüller, Murray John zSt) von den „Wehen" (das scheint der Zshg innerhalb der Wiederkunft-Thematradition nahezulegen; so auch Blauert 44,1; Kundsin Wiederkunft 210; G. Stählin 241ff; Fascher Traditionsgeschichte 224; außerdem vgl Jes 21,3; 26,17; 66,7—9; äth Hen 62,4; Mk 13,8 ua; dazu Bousset Religion 250ff; Volz 147; Str-B I 950; Bedenken bei Bu Joh 446,5) und *μικρὸν καί* (dazu 165 dsAr; Blauert 44,1).

[4] Soltau Reden 60 meint, daß 16,16ff „vielleicht auf ältere Überlieferung" zurückgeht; Wendt Schichten 145f zählt 16,16—24 zur Grundschrift; weiter Clemen Entstehung 252; Hirsch Studien zSt rechnet dagegen 16,16—23a zu R; Bu Joh 444—449 zählt die meisten Vv zur Quelle, so auch Blauert 44ff.

[5] Zum Sprachgebrauch des Evglsten gehören: *ὑπάγειν* (V 17), *ἀμὴν ἀμήν* (V 20) u *ὥρα* mit dem persönlichen Fürwort (V 21); dazu Ruckstuhl Einheit 203ff; Blauert 45,2.

[6] Die Vv 17—19 stellen den Zweifel der Apostel u die Antwort Jesu dar u werden in ihrer heute vorliegenden Form auf den Evglsten (vgl auch Clemen Entstehung 263) zurückgehen, der das Logion 16,16 zweimal verwendet hat; 16,16 ist ein alleinstehender Einrzel spruch u mit V 20 wird „ein neuer Gedanke" eingeleitet (Gächter Aufbau 183); zum Ganzen vgl auch Noack Tradition 141f: „Die Vv 17—19 (= Kap 16) sollen deutlich die Ratlosigkeit der Jünger schildern; die Fragen *τί ἐστιν τοῦτο ὅ λέγει ἡμῖν*, V 17, und *τοῦτο τί ἐστιν — οὐκ οἴδαμεν*, V 18, sind daher am Platze. Dann bedurfte es aber auch nichts mehr; der Evglst begnügt sich jedoch nicht damit, sondern läßt die Jünger die Worte Jesu in extenso wiederholen, nur mit einem *οὐ* statt *οὐκέτι*, und obwohl V 18 ausdrücklich das eine Wort hervorhebt, welches die Jünger nicht verstanden, wiederholt Jesus doch in V 19 noch einmal

2. Erklärung

Es ist nicht verwunderlich, wenn bei diesem Abschnitt ähnliche Probleme wie in 14, 18ff[1] auftauchen[2]. Ist in 18, 16 und 22 an die Schau des wiederkommenden Menschensohn-Jesus[3] gedacht? oder an das äußere Wiedersehen des Auferstandenen?[4] Meint nicht das θεωρεῖν „die unter dem Wirken des Heiligen Geistes sich im Glauben vollziehende Begegnung mit Jesus?"[5] Hat man „alles Dreie" zusammenzunehmen[6] oder nur an Ostern zu denken, „das als Geistverleihung zugleich Pfingsten ist"?[7] Ist es bei der Vielzahl dieser Auslegungsmöglichkeiten nicht besser, eine „zeitliche Befristung (auf Ostern, Pfingsten, die Parusie)" überhaupt fallen zu lassen[8] und die eschatologischen Begriffe „im Sinn eines allzeit gültigen Existenzbewußtseins umzudeuten"?[9]

Sämtliche genannten Deutungen sind zu verschiedenen Zeiten vertreten worden und scheinen sich durchaus mit mehr oder weniger Recht auf die einzelnen Aussagen dieses Abschnitts berufen zu können. Wie in 14, 18ff wird auch in 16, 16ff die zugrunde liegende apokalyptische Menschensohn-Anschauung im Bereich der — von christlichen Motiven ua getragenen — Neuinterpretation als dem Existentwerden der joh Wiederkunft-Thematradition zum Ausgangs- und Durchgangspunkt für zeitliche wie existenzielle Fixierungen seitens der Gemeinde. Sie schaut den Auferstandenen, sieht den Erhöht-Inthronisierten und wird den kommenden Menschensohn schauen. Was aber

---

das ganze Logion, so daß es im Laufe eines Gesprächs von 4 Versen dreimal angeführt wird!" (Ebd 141f). „Sie (Jünger) benutzen außerdem die Gelegenheit, ihre Verständnislosigkeit auch betreffs der Worte ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, an den Tag zu legen, die in V 10 unmittelbar vor οὐκέτι θεωρεῖτέ με standen. Es ist möglich, daß dieser Hinweis nicht dem Evglsten, sondern einem Abschreiber zu verdanken ist; ..." (Anm 314).

[1] 164ff dsAr; Wellhausen Erweiterungen 11 spricht von „nächster Vorlage"; so in ähnlicher Weise: Belser Joh, Keil zSt; Clemen Entstehung 30 (14, 19 sei eine Dublette zu 16, 16); Merx 404f („das Ganze ist eine andere Bearbeitung des Stoffes von 14, 19ff ...").

[2] Dodd Interpretation 416, besonders 399f: "With 16, 16 we seem to be brought back to the theme of the dialogue 13, 31—14, 31". Allerdings wertet Dodd diese Erkenntnis nicht themageschichtlich aus, sondern verbindet damit die "temptation to rearrange the discourses".

[3] Wellhausen Erweiterungen 11; Johannis 73; Spitta Joh zSt (allerdings nur 16, 16); Fascher Traditionsgeschichte 225; auch Bu Joh 448; weiter Blauert 47.

[4] Schon Weiße Evangelische Geschichte 290; Luthardt Eigentümlichkeit, Belser Joh, B. Weiß Joh, Evangelien zSt; Hühn 90; Schanz, Ewald Joh, H. J. Holtzmann Joh zSt; von Dobschütz Eschatology 409; Spitta Joh zSt (nur 16, 17); Tillmann, Wikenhauser Joh zSt; Michel Eschatologie 174; Strachan Gospel, Bernard zSt; Gaugler Kirche 27, 1; Dodd Interpretation 395; Bu Joh, Strathmann zSt.

[5] MacGregor John; Temple zSt; Michaelis, in: ThWb V 363, 6ff.

[6] Dazu Luthardt Eigentümlichkeit zSt; vertreten wird diese Interpretation von von Dobschütz Sinne 404 ua; MacGregor John zSt: "... that for the Evangelist the resurrection, Ascension and Parousia are almost telescoped into one experience ...".

[7] Büchsel Joh zSt; in diesem Sinne denken an „ein Wiedersehen Jesu im Geiste": Wahle, Luthardt Eigentümlichkeit zSt; Wendt Joh 185f; Keppler 277f; Merx 408f; MacGregor John 300; Bau Joh zSt; Michaelis, in: ThWb V 363, 3ff u 26ff.

[8] So der Vorschlag von Kuhn (bei Michaelis, in: ThWb V 363, Anm 226), der „bei dem οὐκέτι θεωρεῖτέ με an die jederzeit im Leben der Jünger als Anfechtung mögliche Situation" denkt, „daß sie sich in der Welt ohne den Beistand des Geistes verlassen vorkommen".

[9] So Blauert 45; vgl Bu Joh 447ff.

soeben in verschiedenen Zeitformen veranschaulicht wurde, wird in den vorliegenden Versen unter die einheitlich-futurische Verheißung des ὄψεσθε gerückt: es ist ja der von den Jüngern Scheidende, der ihnen nicht nur das ὄψεσθέ με sondern ebenso auch das ὄψομαι ὑμᾶς zuruft! Die Freude, die solchem Schauen entspringt und entspringen muß, wird nicht nur die Traurigkeit der Verlassenheit der Gemeinde in der Welt überwinden, sondern zugleich im eschatologischen Sinne unvergänglich sein.

§ 3: Ergebnis

Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte sich folgendes Resultat aus den Untersuchungen ergeben haben:

1. Die überwiegende Mehrheit der Wiederkunftsprüche hat der Evangelist einer Überlieferung entnommen. Das ging aus der mangelnden Verbindung mit dem Kontext, der inneren und inhaltlichen Einheit der Logien, den stereotypen strukturellen Charakteristika, den Ergebnissen der Methoden- wie Auslegungsgeschichte und den zahlreichen Hapaxlegomena hervor. Insofern liegen in den Wiederkunftsprüchen ähnliche Verhältnisse wie in den Parakletsprüchen vor.
2. Die stilstatistische Nachprüfung ergab, daß der Evangelist ebenfalls die meisten Logien überarbeitet hat.
3. Wie die nachfolgende tabellarische Übersicht 2 zu zeigen versucht, wird von allen Sprüchen, die dieser Überlieferungseinheit angehören, ein übereinstimmendes, wenn auch variiertes Motivschema vorausgesetzt. Ein solches Motivschema spiegelt das Thema vom wiederkommenden[1] Jesus wider. Diese Wiederkunft — durch die Abschiedssituation veranlaßt — wird den in der Welt zurückbleibenden Jüngern und Gläubigen verheißen.
4. Die Anwendung der religionsgeschichtlich-kritischen Methode ließ in dieser Thematradition den traditionell-apokalyptischen Wurzelboden sichtbar werden, der aber bereits vor Johannes durch außerjüdische wie urchristliche Anschauungen neu ausgelegt und so zu einer durchaus eigenständigen joh Verheißung ausgeformt wurde.

Vielleicht noch intensiver als in der Paraklet-Thematradition wird in den Wiederkunftsprüchen betont, daß die Verheißung des Wiederkommens Jesu vor allem durch das Erschrecken der Jünger über seinen Weggang bedingt ist. Dieser droht die Jünger der Verwirrung und Friedlosigkeit in der Welt preiszugeben. Hier setzt die tröstlich-gewisse Zusicherung Jesu ein, daß er für sie eine Stätte im Himmel bereit hält, er zu ihnen kommen wird und sie ihn sehen werden. Dieses Wiedersehen der Gemeinde mit ihrem himmlischen Herrn

---

[1] Andere Autoren sprechen vom „Wiedersehen“ wie z.B: Müller Strophentheorie 50; H. J. Holtzmann Joh zu 14, 18ff; Hauret 235; Spitta Joh zu 16, 16ff. Da das Motiv des (Wieder-)Kommens häufiger ist, scheint der Ausdruck „Wiederkunft“ am besten das Thema dieser Tradition wiederzugeben.

Übersicht 2

	Joh 14, 1—3	Joh 14, 18—23	Joh 14, 27—28	Joh 16, 16. 20—23a
1. Trostspruch	*μὴ ταρασσέσθω*	*οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς*	*εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν. . . . μὴ ταρασσέσθω*	—
2. Wer verheißt?	Jesus	Jesus	Jesus	Jesus
3. Was wird verheißen?	*μοναὶ πολλαί*	*μονή* u *θεωρεῖτέ με*	—	*ὄψεσθέ με*
4. Wann trifft es ein?	*ἐὰν πορευθῶ*	*μικρόν* u *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*	*ὑπάγω*	*πάλιν μικρόν* u *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*
5. Wodurch geschieht es?	*πάλιν ἔρχομαι*	*ἔρχομαι*	*ἔρχομαι*	*ὄψομαι ὑμᾶς*
6. Wer kommt?	Jesus	Jesus u der Vater	Jesus	Jesus
7. Die Gemeinde	Ihr Sein bei Jesus	Sehen u Erkennen	—	Sehen, Klagen, Freuen, Nicht-mehr-Fragen
8. Der Kosmos	—	Nicht-Sehen	Geben	Freuen
9. Personenzahl	Plural	Plural	Plural	Plural

wird alle Traurigkeit überwinden und ihnen eine Freude zuteil werden lassen, die unverlierbar ist.

Und dieses Geschehen spielt sich — noch stärker als in den Parakletsprüchen — zwischen Jesus und seiner Gemeinde ab. Der Kosmos ist so unbeteiligt, daß er das Kommen Jesu nicht einmal bemerkt, und auch seine Freude über den Weggang Jesu wird nur von kurzer Dauer sein.

E. Zusammenfassung der Ergebnisse

Ausgangspunkt der erfolgten Untersuchungen war die Beobachtung, daß sich verschiedene Teile der joh Reden durch einen auffallenden Thema-Charakter auszeichnen. Diese Themen fanden wir im Menschensohn, Sohn, Paraklet und Wiederkommenden, die dann zum Gegenstand der gebotenen Analysen erhoben wurden.

Das zu erreichende Ziel war ein vierfaches: Es galt a) nachzuweisen, daß die verschiedenen Sprüche bzw Spruchreihen dem Evangelisten bei seiner Komposition des Evangeliums vorgelegen haben, also vorjoh sind und auf Überlieferung beruhen; b) den religionsgeschichtlichen Mutterboden zu bestimmen; c) die komplexe Neuinterpretation dieses zugrundeliegenden Mutterbodens ebenfalls in religionsgeschichtlicher wie theologischer Hinsicht zu erfassen und d) den inneren wie inhaltlichen Zusammenhang der zu einem solchen Thema gehörenden Logien einsichtig zu machen.

Die Verfahrensweisen, die zu einem solchen Nachweis bereitgestellt wurden, sind in den Einleitungen zu jeder themageschichtlichen Analyse dargelegt worden und brauchen deshalb nicht mehr rekapituliert zu werden. Folgende Ergebnisse wurden gezeitigt:

1. Die Themen vom Menschensohn, Sohn, Paraklet und Wiederkommenden, die bestimmte Einzellogien bzw Spruchreihen umfassen, beruhen auf Überlieferung.

2. Sämtliche vier thematisch gebundenen Überlieferungseinheiten ließen sich religionsgeschichtlich-kritisch auf einen gemeinsamen Mutter- bzw Wurzelboden, die spätjüdische Apokalyptik mit ihrem zentralen Teil der Menschensohnanschauung, als letzten erkennbaren Grund zurückführen.

3. Dieser — in religionsgeschichtlicher Hinsicht — tragende Grund ist aber bereits im vorjoh Prozeß der Tradition durch verschiedene religionsgeschichtliche Anschauungen (vor allem der hellenistisch-gnostischen, aber auch alttestamentlichen und spätjüdischen), besonders aber durch christliche Motive neu ausgelegt[1] worden. Diese „Reinterpretation"[2] hat etwas durchaus Neues in dem

[1] Rückblickend muß gesagt werden, daß das eigentliche Schwergewicht der Untersuchungen auf 1. und 2., nicht dagegen auf 3. lag. Daß das Joh-Ev, vor allem in seinen Redeteilen, gnostisch-hellenistische Anschauungen enthält, ist von einer ganzen Forschergeneration zur Genüge herausgestellt worden. Die Ergebnisse dieser Forscher sollten also nicht in der Weise modifiziert werden, daß die Relevanz dieser Parallelen und Analogien in Abrede gestellt wird. Das dürfte kaum möglich sein und wird auch von fast allen neueren Kommentaren wie Monographien immer wieder betont. Das eigentliche Problem — und

Sinne geschaffen, als die zugrundeliegenden apokalyptischen Motive zu neuen, eben christologischen Verkündigungsinhalten herangezogen wurden. Wenn das Ausmaß dieser Neuauslegung bei den einzelnen thematisch gebundenen Überlieferungseinheiten auch verschieden zu bestimmen ist, ihr faktisches Auftreten in allen Sprüchen ist unleugbar.

4. Damit ist aber die Existenz von vier Überlieferungsinhalten, die bestimmte christologische Verkündigungsziele als Themen zum Inhalt haben, eben die Menschensohn-, Sohn-, Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition, innerhalb der joh Reden wahrscheinlich gemacht. Der Umfang der Ausführungen dieser Themen war gering, die Gedanken wiesen eine assoziative, weniger eine kausal-logische Gliederung auf und sämtliche Motive bzw Einzelelemente waren diesem Thema untergeordnet.

Der Ausgangspunkt dieser Beobachtung hat sich demnach als ein sachgemäßer insofern erwiesen, als er in der teilweise thematisch gegliederten Struktur der joh Reden gegründet ist.

5. Und alle diese Fixierungen haben die Entwicklung, die Tendenz und die Ergebnisse der bisherigen Methodengeschichte des Joh-Ev zur Grundlage.

---

dazu versucht die vorliegende Arbeit vor allem einen Beitrag zu bieten — lag in dem doppelten Nachweis, daß es a) Partien im Joh-Ev gibt, bestimmte Einzelsprüche und Spruchreihen, die religionsgeschichtlich-kritisch auf einen spätjüdischen Wurzelboden hinweisen, der mit der Apokalyptik identisch ist; und daß b) dieser spätjüdische-apokalyptische Wurzelboden bereits vor dem Evglsten durch (urchristliche und vor allem) gnostisch-hellenistische Anschauungen neu ausgelegt wurde, die von dem einen Zweig joh Forschung und Auslegung entdeckt und fast ausschließlich berücksichtigt worden sind. Diese Neuauslegung bzw „Reinterpretation" enthält eben in erster Linie gnostische und hellenistische Anschauungen, stellt aber nicht den *Wurzelboden* dar. Sie wird einmal notwendig gewesen sein — wenn man nach ihren Ursachen fragt —, weil die hellenistischen und griechischen Hörer wie Leser des Ev die Apokalyptik nicht kannten und mit der Menschensohnanschauung nicht vertraut waren. Auf diesen Sachverhalt, den man am besten mit der Missionsabsicht umschreiben könnte, ist bereits öfter in der Auslegungsgeschichte hingewiesen worden. Er dürfte aber nur die eine Komponente dieses komplizierten Umsetzungsprozesses dargestellt haben. Denn wie die Analysen zeigten, war diese Reinterpretation gerade auch von theologischen Faktoren getragen. Die hellenistisch-gnostischen Inhalte traten nämlich immer dann besonders zutage, wenn es galt, die spätjüdisch-apokalyptische Aussagenschwelle in ganz bestimmten Bereichen zu überschreiten, weil sie sonst nicht in den Dienst der Verkündigung von Jesus Christus gestellt werden konnten. Die Anschauungen der Neuinterpretation wollten also die zugrunde liegenden apokalyptischen Aussagen nicht *ersetzen*, sondern diese selbst vollzieht sich unter ihrem Schutz. Diese Prozesse sind nicht nur dem Joh-Ev, sondern jeder Schrift des NTs eigentümlich und lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, daß mit dem Aufweis einer religionsgeschichtlichen Parallele bzw Analogie das eigentliche theologische Problem noch gar nicht in Sichtweite gekommen ist. Denn dieses beruht gerade in der Sichtbarmachung der beiden Bereiche von Mutterboden *und* Neuinterpretation, der Bestimmung des Verhältnisses beider Ebenen zueinander und der Auslegung der damit notwendig gegebenen Spannung. Diese Prozesse können mE demnach nur dann sachgemäß erkannt und herausgestellt werden, wenn religionsgeschichtlich-kritisch aufs genaueste differenziert wird, andernfalls Mutterboden und Neuauslegung zusammenfallen müssen und unkenntlich werden, das genannte Verhältnis religionsgeschichtlich und — im weiteren Verlauf — auch theologisch nivelliert wird und die eigentlichen Spannungspole verschwinden.

[2] Hierzu vgl E. Schweizer Reinterpretation.

Was die Methodengeschichte in ihrem eigentlichen Zentrum[1] zu fordern schien, hat sich im Vollzug der themageschichtlichen Untersuchungen am Stoff, dh der Struktur der joh Reden, als eine sachgemäße Forderung erwiesen. Die "multiplicity of approaches"[2] hat ihr notwendiges Gegenstück in der "multiplicity" der Überlieferungen wie religionsgeschichtlichen Anschauungen gefunden.

Mit der Anerkennung dieses Befundes melden sich aber sogleich drei weitere Fragen, die auch schon vereinzelt während der Einzeluntersuchungen ihre Beantwortung erfuhren:

a) Wie verhalten sich diese Thematraditionen zu einer Quelle? Haben sie vielleicht einer Quelle angehört?

b) Wo sind sie entstanden? Dh welche Kreise werden hinter diesen Traditionen historisch faßbar?

c) Wie hat man sich ihre Entstehung zu denken?[3]

6. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Einzellogien (vgl Joh 5, 19ff; weiter die Paraklet- und Wiederkunftsprüche) bereits im vorjoh Stadium der Überlieferung zu kleineren Spruchsammlungen zusammengefaßt waren. Darüber hinaus haben die genannten Thematraditionen scheinbar einer Quelle als Kollektion von Sprüchen bzw Spruchsammlungen angehört[4]. Dh das Vorkommen von Thematraditionen spricht nicht gegen die Existenz einer Quelle in den joh Reden. Eine treffende Parallele bietet die Struktur der Quelle Q in den synoptischen Evangelien, die ebenfalls verschiedene Überlieferungseinheiten gesammelt enthält, die sich nun aber nicht durch verschiedene inhaltliche Themen als vielmehr literarische Gattungen auszeichnet. In diesem Falle laufen die formgeschichtlichen Untersuchungen in den Synoptikern mit den themageschichtlichen im Joh-Ev parallel: beide Methodeneinsätze richten sich nicht ohne weiteres gegen eine Komposition und Kollektion, wie sie eine Quelle darstellt, sondern schließen sie ein. Ob diese Quelle im Joh-Ev mit ihrem Kollektionscharakter zugleich eine wohldurchdachte Komposition aufgewiesen hat, ist von dem relativ begrenzten Horizont unserer Untersuchung her kaum mit Sicherheit zu entscheiden.

7. Den Ursprung dieser Thematraditionen bzw der sie umgreifenden Sammlung wird man in spätjüdischen Kreisen zu suchen haben. Ebenso deutlich zeigten die Untersuchungen, daß uns hier kein vorchristliches Judentum, sondern ein Judenchristentum entgegentritt, das mit den apokalyptischen Überlieferungen, der Qumranterminologie, den spätjüdischen Anschauungen zugleich und vor allem mit der Jesusverkündigung vertraut ist. Es sind also

---

[1] Vgl 81ff dsAr. [2] 93 dsAr.

[3] Natürlich ist in der vorliegenden Untersuchung nicht der Ort, einen vollständigen Überblick über die überlieferungsgeschichtliche, literargeschichtliche und gar historische Einordnung der Reden des Joh-Ev zu geben. Dazu sieht sich der Vfs auf Grund der relativ schmalen Basis außerstande. Es sollen im Folgenden lediglich die Konsequenzen angedeutet werden, die sich aus den bisherigen Analysen für die genannten Fragen der Einordnung ergeben bzw ergeben könnten.

[4] „Quelle" wird hier also nicht im Sinne einer Quellenschrift oder gar Grundschrift (dazu 73, 11 dsAr) verstanden; vgl 65ff und 72ff dsAr.

offenbar judenchristliche Kreise, die weniger in den Kategorien des rabbinisch-orthodoxen als vielmehr heterodoxen[1] Judentums denken. Die sehr wesentliche Bekanntschaft aber mit außerjüdischen, konkret hellenistisch-gnostischen Anschauungen, die in allen Thematraditionen als „Reinterpretation" des apokalyptischen Wurzelbodens zutage trat, zeigt den Radius der theologischen wie religionsgeschichtlichen Integrationsbreite an und beweist, wie schwierig es ist, zwischen einem heterodoxen und gnostisierenden Judentum, das sich zugleich zu Jesus als dem inthronisierten Menschensohn und gegenwärtigen Gottessohn bekennt, zu unterscheiden oder gar zu scheiden. In Wirklichkeit sind hier die Grenzen fließend.

8. Diese heterodox-gnostisierenden, judenchristlichen Kreise, sprich: joh Gemeinden sind der Entstehungsbereich für die im Vergleich zu den synoptischen Quellen sehr eigenständigen Überlieferungseinheiten, die das Joh-Ev aufweist. Sie wurden hier auf Grund verschiedenen religionsgeschichtlichen Materials geschaffen und liefen im joh Gemeindebereich im Rahmen der Verkündigung und des Kults (vgl den rhythmenkritischen Befund, das Vorkommen des Hymnus 13, 31 f und der Abendmahlshomilie 6, 51 ff) um. Der Sitz im Leben wird der Gottesdienst der joh Gemeinden gewesen sein; Einzelsprüche wie Spruchheinheiten der Thematradition haben hier ihre Verwendung gefunden. Mit anderen Worten: die joh Gemeinden haben eigene Überlieferungen geschaffen, bewahrt und weitergegeben. Der Evangelist hat diese dann in das Ganze seines literarischen Evangelium aufgenommen, weil sie für ihn eine zentraltheologische Bedeutung hatten.

[1] Vgl E. Schweizer, in: ThWb VI 437, 4 ff.

Dritter Teil

Themageschichtliche Vergleiche

A. Die Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition und die joh Abschiedsrede

Beide Thematraditionen gehören insofern im Corpus der joh Abschiedsreden eng zusammen, als sie nicht nur die gleiche Situation voraussetzen, sondern sie auch ausdrücklich erwähnen. Das würde aber bedeuten, daß beide Spruchreihen von Anfang an ihren themageschichtlichen Ort in den joh Abschiedsreden haben, indem sie diese zugleich konstituieren.

Nun gehört aber die „Abschiedsrede" zu einer literarischen „Stilform"[1], die eine lange Geschichte aufweist, deren Grundzüge wir uns im folgenden kurz zu vergegenwärtigen haben: Aus dem alten Orient sind uns zwar keine Abschiedsreden erhalten[2], dafür aber zahlreiche aus dem AT, wie die Abschiedsreden des Jakob (Gen 42, 29—50, 14), Josua (Jos 23—24, 32), Samuel (1. Sam 12), David (1. Kö 2, 1—9) und Mose (Dtn 1—3 und 4ff) zeigen. Dabei ergibt sich in großen Zügen folgendes Motivschema: vor seinem Tode versammelt der Scheidende seine Söhne im engsten Kreis, kündigt die kommenden Ereignisse in den letzten Zeiten an, segnet sie und stirbt[3].

Weitaus häufiger wird diese traditionelle Form der Abschiedsrede im Spätjudentum angewandt, wie die Beispiele aus Tob 14, 3—11; 4. Esr 14; syr Bar-Apok 76—78; äth Hen 91; slav Hen 38ff; Ass Mos 1, 15ff; 7, 11; Jub 20—22 und 45, 14; Leben Adams 30 und 41f und Test XII[4] zeigen. Auch hier ist das Motivschema ähnlich ausgestaltet wie im AT: Vor seinem Tode versammelt der Scheidende seine Söhne und Enkel, kündigt eschatologische Ereignisse an, unter den Versammelten erhebt sich Klage und Verzweiflung, worauf der Sterbende Trost- und Abschiedsworte spricht und sie segnet, bevor er stirbt. Es ist nicht verwunderlich, wenn man diese „forme du discours d'adieu" in AG 20, 17—38; 2. Pt 1, 14—15; 3, 1—4; 1. Tm und 2. Tm[5] und im Joh-Ev[6] wiederfindet.

---

[1] Stauffer Stand 83, 244.

[2] Stauffer Abschiedsreden 31; für den griechischen (-römischen) Bereich vgl W. Schmidt u Stauffer ebd 29f.

[3] Hierzu vgl Munck 155f; da hier sämtliches Material angeführt u besprochen ist, kann für die folgende Darstellung darauf verwiesen werden. Es ist verständlich, wenn wir uns deshalb kürzer fassen.

[4] Stauffer Abschiedsreden 31; Munck 156—159; zu den Test XII vgl besonders Stauffer Theologie 327—330: Hier eine ausführliche Tabelle mit den joh Parallelstellen; weiter Bornkamm Paraklet 22.

[5] Stauffer Abschiedsreden 32; besonders Munck 161—164.

[6] Ausführlich besprochen bei Munck 159ff; Stauffer Theologie 327—330.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß die beiden joh Thematraditionen vom Parakleten und Wiederkommenden sowohl die Trost- und Abschiedsmotive als auch die Ankündigung eschatologischer Ereignisse enthalten. Damit repräsentieren die Paraklet- und Wiederkunft-Thematradition nach dem sehr wahrscheinlich alttestamentlichen und spätjüdischen Vorbild die überlieferte Stilform der Abschiedsrede. Die Weissagungen vom kommenden Parakleten und wiederkommenden Jesus erfüllen beide die Funktionen des ursprünglich-apokalyptischen Menschensohnes, der als der Inthronisierte das Weltgericht vollzieht, wie er zugleich der Erlöser und Beistand der Seinen in der Welt ist.

Jesus als der Scheidende, Versammelnde, Wartende, Tröstende und Verheißende wird — wie weiter oben schon betont wurde — nicht mit den Konstitutivmotiven des Menschensohnes geschildert, sondern, entsprechend dem alttestamentlich-spätjüdischen Schema, wie die Erzväter, wie Mose und die verschiedenen Apokalyptiker, die von den Ihren vor ihrem Tod bzw Entrückung Abschied nahmen. Daß dieses Schema in entscheidender Weise von der Christologie durchbrochen ist, läßt die joh Abschiedsrede aber ebenso deutlich erkennen. Der Abschiednehmende ist ja der verherrlichte Menschensohn (13, 31f), der das gegenwärtig-vollmächtige ἐγώ εἰμι (14, 6; 15, 1ff) Sprechende[1]. Dazu gesellt sich ein weiteres, kritisches Moment: Auch die gnostische Überlieferung hat in ihren verschiedenen Ausgestaltungen die „Abschiedsrede" des scheidenden Erlösers gekannt, wie durch die bisherige Forschung wahrscheinlich gemacht worden ist[2], und sie ist nicht ohne Wirkung auf die Gestalt der joh Abschiedsrede geblieben[3]. Wenn man gewillt ist, beiden Beobachtungsreihen in sachgemäßer Form Rechnung zu tragen, wird man zu zwei Folgerungen genötigt sein, indem man einmal anerkennt, daß sowohl die joh Abschiedsrede als überlieferte literarische Gattung als auch die beiden Weissagungs-Thematraditionen wurzelmäßig auf spätjüdisch-apokalyptische bzw alttestamentliche Vorbilder zurückgehen und zum anderen nicht die Augen davor verschließt, daß die joh Abschieds reden „se distinguent du genre des discours d'adieu du N.T. en ce l'apocalyptique semble avoir perdu de sa force dans le milieu johannique"[4]. Mit anderen Worten: Der spätjüdisch-apokalyptische Wurzelboden — und dies gilt es immer wieder zu betonen[5] — ist einem äußerst komplizierten wie differenzierten Prozeß der Neuinterpretation und Modifikation[6] durch vor allem gnostisch-hellenistische Anschauungen unterworfen worden.

[1] von Harnacks Feststellung (Christologie 551,2), „daß der Vf die letzte Situation Jesu mit seinen Jüngern als Sammelbecken benutzt hat, um dort zahlreiche Reden verschiedener Art (zT mit willkürlicher Verknüpfung oder ohne jede Verknüpfung) unterzubringen" kann in diesem Zshg nicht weiter beleuchtet werden.

[2] Michel Gebet 525f erinnert „an die Worte der Apostel in den apokryphen Akten und an die Überlieferungen vom Erlöser in den mandäischen Liturgien und in der Hermetik"; weiter Bultmann Bedeutung 137f; Bau Joh zu 14, 1ff; Bu Joh 374ff, 462.

[3] Vgl 152f ua dsAr; Michel Gebet 525 möchte deshalb vom Abschied des „scheidenden Erlösers" sprechen.

[4] Munck 167 (Sperrung von mir); nicht ganz deutlich ist, was Munck näher unter „milieu johannique" versteht.

[5] Grundsätzlich Michel Eschatologie 174.

[6] Nach Michel Gebet 533 sucht „eine neue Gemeindeüberlieferung . . . das Geheimnis

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Paraklet- wie Wiederkunft-Thematradition und die joh Abschiedsrede in religionsgeschichtlicher, überlieferungsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht eine weitgehend einheitliche Struktur aufweisen, die — was ihr literarisches Ausmaß betrifft — im Joh-Ev singulär zu sein scheint. Das soeben Gesagte erhält noch sein besonderes Gewicht, wenn man die beiden übrigen ursprünglich-apokalyptischen Thematraditionen des Joh-Ev in Kapp 1—13 heranzieht. Wenn auch zwischen der Menschensohn- und Sohn-Thematradition im Joh-Ev ein Zusammenhang[1] besteht, dürfte doch soviel feststehen, daß bei der vorgegebenen Dreiecksbeziehung: Paraklet-Wiederkommender-„Abschiedsrede" in Joh 14—16 von vornherein eine festere Verbindung vorliegt, die auch der literarischen Form des Ev vorgeordnet ist.

B. Zusammenfassende Charakterisierung der bisherigen Thematraditionen

Wenn wir zurückblicken, so hat sich mit größter Wahrscheinlichkeit ergeben, daß der Umfang der Menschensohn-Überlieferung als religionsgeschichtlicher Mutterboden im Joh-Ev größer, wenn auch vielschichtiger und differenzierter zu beurteilen ist, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Aufs Ganze gesehen hat sich für uns das von Forschungsrichtungen bereitgestellte Ergebnis geradezu umgekehrt: Die apokalyptisch-spätjüdische Ebene, sich einmal manifestierend in der Menschensohn-Christologie und zum anderen in der damit verbundenen endzeitlichen Eschatologie, gehörte nicht zur spätesten Schicht im Traditionswachstum des Joh-Ev, sondern stellte gerade den tragenden Grund dar. Auf der anderen Seite hatten wir die Ausprägungen der urchristlichen Überlieferung und die Ankristallisationen von gnostisch-hellenistischen Elementen der Ebene der Neuauslegung, wenn auch der vorjoh, zuzuordnen.

In dem Faktum der durchgehenden, von alttestamentlichen, vor allem außerjüdischen und urchristlichen Anschauungen wie Motiven bestimmten Neuinterpretation der vorgegebenen apokalyptisch-spätjüdischen Grundebene erschien — in der Selbstaussage Jesu wurzelnd — das urchristliche Bekenntnis und der urchristliche Glaube, daß der Galiläer Jesus der zum Menschensohn Inthronisierte sei. Dieses Ereignis werden wir theologisch als das motorische Element in dem nun einsetzenden Interpretationsprozeß anzusehen haben. Im Christusereignis liegt damit zugleich die Grenze der erhellenden Kraft seitens der apokalyptischen Tradition. Was die spätjüdische Apokalyptik prophetisch in die Zukunft verlegte, konnten die joh Gemeinden im Glauben als geschehen und erfüllt bekennen. Der zum Menschensohn Inthronisierte hat alle Exousia und ist im Geistparakleten bei ihr. Auf diesem — durch das Christusereignis vorgegebenem —

Jesu in neue, dem orientalischen Hellenismus verständliche Formen zu fassen und wagt auch eine neue Schau der Gemeinde und des christlichen Heils".

[1] Dieser war besonders in 5,19ff zu beobachten; allerdings beschränkte er sich auf diesen Abschnitt u könnte auf der Komposition des Evglsten beruhen. Der Evglst scheint die Einzellogien der beiden Thematraditionen mit Absicht zu einer christologischen Rede komponiert zu haben.

Hintergrund läßt sich begreifen, daß aus dem Menschensohn der Sohn wurde, der in der Gegenwart der Gemeinde das Gericht vollstreckt und dem an ihn Glaubenden das ewige Leben als ἔχειν verheißt; daß der der Gemeinde verheißene und zu ihr kommende Paraklet in der Zukunft das Weltgericht vollstreckt, und daß der wiederkommende Jesus mit den Seinen vereinigt ist.

Alles dies sind im Kommen des irdischen Jesus begründete Modifikationen, letztlich solche des καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ (5, 27), die sich sämtlich, ob christologisch oder eschatologisch, auf dem durch die Apokalyptik vorgegebenen Grunde erheben, daß Jesus als der inthronisierte Menschensohn der endzeitliche Richter und Erlöser in der zukünftigen Stunde sein wird.

Mit dieser, vom theologischen Standpunkt gegebenen Charakterisierung der Thematraditionen ist aber nur die eine Seite des Sachverhaltes beleuchtet. Soll sie eine umfassende sein, wird man auch den themageschichtlichen Gesichtspunkt zu beachten haben.

Es legte sich uns nämlich im Laufe der themageschichtlichen Untersuchungen nahe, innerhalb der Thematraditionen zwei Ebenen zu unterscheiden: Die Ebene des tragenden Grundes und die der Neuauslegung. Blicken wir nun auf die Ganzheit der sich uns darbietenden christologischen Thematraditionen, so dürfen wir darüber hinausgehend schließen, daß die Menschensohn-, Sohn-, Paraklet- und Wiederkunft-Thematraditionen die im Bereich der Neuauslegungsebene sich manifestierende, gemeinsam zugrunde liegende apokalyptische Menschensohn-Anschauung darstellt und entfaltet. Das Phänomen der Thematraditionen ist erst mit der aufnehmenden Verarbeitung des komplexen, apokalyptischen Menschensohn-Themas gegeben, welches, mit seinen von ihm ausgehenden Strahlen in dem Prisma der judenchristlichen Gemeinden aufgefangen, durch die verschiedenen Brechungen interpretiert und modifiziert worden ist. Die Thematradition als theologische Überlieferungseinheit existiert im strengen Sinne erst im Gemeinde-Bereich. Beides — sowohl der tragende Grund der spätjüdisch-apokalyptischen Menschensohn-Anschauung als auch die darauf fußende Interpretationsebene als Gestaltwerdung und Erscheinen der christologischen Thematraditionen — scheint nun der Quellort zu sein, aus dem das charakteristisch-joh Denken entsprungen ist.

Diese Annahme erfährt ihre Stütze auch dadurch, daß die Thematraditionen mit die Reden des 4. Ev konstituieren, die aber — mit dem eben Gesagten übereinstimmend — als das eigentlich Johanneische angesehen werden[1].

C. Ausblick

Ganz von selbst wird sich nun beim Leser die Frage einstellen, ob mit der Feststellung und Auslegung dieser vier vorliegenden Thematraditionen, die ja die Menschensohn Christologie im Joh-Ev repräsentieren, das themageschichtliche Problem im Joh-Ev überhaupt erschöpft ist. Diese Fragestellung ist be-

[1] Thompson Elements 230; Wikenhauser Joh 20; Reuß 224; Weizsäcker Untersuchungen 244.

rechtigt und auch notwendig, nur wird man es dem Verfasser kaum übelnehmen, wenn er seine Antwort so knapp wie möglich hält, da ein genaueres Eingehen den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde. Zwei Themen sind es vornehmlich, die in den Reden des Joh-Ev einen besonderen Platz einnehmen, das Thema vom Logos[1] (Joh 1, 1ff) und der Anspruch des ἐγώ εἰμι (Joh 6, 35. 48—50. 51; 8, 12; 10, 7—9; 10, 11. 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1 und 5).

Zeigte schon der rhythmenkritische und wortstatistische Befund[2], daß der Prolog nicht ohne weiteres zu den Reden gehörte[3], demnach sui generis sei[4], so scheint die religionsgeschichtliche Vergleichung dieses Ergebnis zu bestätigen. Der Logos ist nicht wie der Menschensohn Weltrichter, sondern vor allem Schöpfungsmittler[5]. Abgesehen davon, daß der Prolog eine bestimmte gnostische Atmosphäre[6] aufweist, scheint das Logosthema wurzelmäßig auf die spätjüdische Weisheit[7] zurückzugehen. Das soll in unserem Zusammenhang nur soviel bedeuten: Während die genannten apokalyptischen Thematraditionen sich auf die spätjüdische Menschensohn-Weltrichter- und Erlöservorstellung als letzten, erkennbaren Grund zurückführen lassen, wird man für den Logos-Titel samt seinen Funktionen — religionsgeschichtlich gesehen — einen anderen Mutterboden anzunehmen haben[8]. Die Übereinstimmungen, die sich trotzdem ergeben, dürften im Felde der sprachlichen wie theologischen Umsetzung begründet liegen.

Einen anderen Horizont weisen demgegenüber die prädikativen ἐγώ εἰμι-Logien auf. Es sind Offenbarerworte des Christus praesens, bei denen „sich durchgehend dem eigentlich offenbarenden Wort ein allgemein-gültiges

---

[1] Dabei darf man nicht übersehen, daß die Überlieferung vom Logos eigentlich nicht zu den Reden im Joh-Ev gehört.

[2] J. Jeremias Literarkritik 41; Lohmeyer Aufbau 11 ist der Ansicht, daß sich der Prolog „vor allem seiner formalen und inhaltlichen Sonderart wegen" vom Ev abhebt.

[3] Vgl auch F. Barth 383; Goodwin 74,33; Baradman 64; Bruce 490; Oehler Missionscharakter 35.

[4] Nach Soltau Problem 142 kehren im ganzen Ev „keine Gedanken wieder, welche an den Gedankengang von 1,1—18 erinnern . . ."; dieses Urteil ist jedoch überspitzt und darum unsachgemäß, denn gerade die Elemente der Neuinterpretation weisen eine strukturelle Verwandtschaft mit denen der christologischen Thematraditionen auf, was im vorliegenden Zshg im einzelnen jedoch nicht weiter verfolgt werden kann.

[5] Der Menschensohn der spätjüdischen Apokalyptik ist bei der Schöpfung inaktiv; erst am Ende der Tage tritt er in seiner eschatologischen Funktion auf; vgl Sjöberg 194ff. Die ntlichen Analogiestellen sind: Hb 1,3 (dazu Michel Hebräer 36,2) und Kl 1,12—20 (dazu Harris Prologue 415f; Dibelius Kolosser; Lohmeyer Kolosser zSt; Käsemann Taufliturgie 137ff); dazu 90 dfAr.

[6] Vgl das Urteil von J. Jeremias Besprechung von Percy 277: „Mir scheint der (auch durch andere Erwägungen bestätigte) Schluß unausweichlich, daß der personifizierte Logos aus der vorchristlichen Gnosis stammt"; weiter Stauffer Priestertradition 148.

[7] Vgl die Komm zSt; ausführlich Harris Prologue; weiter Blauert 148f.

[8] Gall 442.1 betont, daß „der Präexistenzgedanke im Prolog" nichts mit der Menschensohntheologie zu tun habe, da er „mit der griechischen Logos-Spekulation" zusammenhängt. Mit dem ersten Moment dürfte Gall etwas richtiges gesehen haben; ähnlich Bousset Kyrios 155,1: „. . . der Evglst hat nur vorübergehend nach ihm (= Logosbegriff) gegriffen"; weiter Barth Einleitung 309; Percy 302; E. Schweizer Zeugnis 355.

Verheißungswort"[1] anschließt (6, 35. 47f; 8, 12; 11, 25f; 14, 6) und die in sich das Selbstdarstellungsschema[2] des Offenbarers enthalten. Die Ego-eimi-Sprüche sind oftmals untersucht[3] worden, wobei sich herausstellte, daß ihr religionsgeschichtlicher Ursprung, ihre Terminologie und gewisse „strukturelle Charakteristika" auf eine Verwandtschaft mit dem gnostischen Schrifttum[4] hinweisen.

Es wäre nicht nur interessant, sondern auch lohnend, diese beiden Themen einer umfassenden Analyse zu unterziehen und mit den anderen vier Thematraditionen zu vergleichen. Aber auch eine solche Untersuchung müßte sich der Tatsache bewußt sein, daß damit natürlich nur ein Teil des Überlieferungsgutes, das wahrscheinlich den Reden zugrundeliegt, erfaßt wäre.

Möglich wäre allerdings, daß damit der Bestand an thematisch-gebundenen Überlieferungseinheiten des Joh-Ev erschöpft ist. Es dürfte aber ohne Zweifel sein, daß damit die Frage nach den *παραδόσεις* überhaupt, ob es sich nun um Einzelsprüche, Traditionsströme, Einzelmotive oder fragmentarische Sprüche handelt, noch nicht beantwortet ist. Für eine einigermaßen sachgemäße Durchführung und Lösung einer solchen weitgesteckten Aufgabe wären jedoch umfangreichere Vorarbeiten notwendig als sie an diesem Ort getan werden konnten und sollten.

---

[1] Blauert 128. [2] Bultmann Theologie 357.

[3] E. Schweizer Ego; Kundsin Charakter; Bu Joh 3St; Noack Tradition 51f; Schaedel; H. Becker ua.

[4] Nach Gloege 60 kann gar kein Zweifel darüber bestehen, „daß große Teile des Joh-Ev, vor allem die Redestücke . . . und hier wiederum die zentralen Offenbarungsformeln (etwa die mit ego eimi beginnenden Selbstprädikationen) ohne die gnostische Mythologie unverständlich bleiben"; nach Goppelt Christentum 198 scheint es einen „von Palästina ausgehenden Strom eines jüdisch-christlichen Gnostizismus gegeben zu haben, der sich vielleicht schon in Palästina in einer Art von joh Christentum konstituierte, der in Syrien in den Od Sal und in der Asia in der Offenbarung zutage tritt, der hier hinter Ign und dort hinter Joh steht"; weiter Noack Tradition 55.

Hans Graß

Oſtergeſchehen und Oſterberichte

1956. 301 Seiten, broſchiert 22,80 DM

„Im Unterſchiede zu der in der heutigen Theologie weitverbreiteten Neigung, die hiſtoriſchen Fragen des Oſtergeſchehens beiſeite zu ſchieben und, ohne durch ſie hindurchzugehen, das Oſter-„Kerygma" theologiſch zu entwickeln, fragt der Verfaſſer in ſtrenger kritiſcher Analyſe der Oſtergeſchichten nach dem Grunde der Oſterbotſchaft und zeigt dann den Gehalt des Oſterglaubens auf. Das Buch bedeutet einen wichtigen Schritt aus der heute gerade in der Oſterfrage ſo verworrenen theologiſchen Lage heraus."

Paul Althaus

Werner Schmauch

Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT

1956. 140 Seiten, Leinen 8,– DM

„Die vorliegende Habilitationsſchrift ſammelt und deutet die neuteſtamentlichen Angaben über Orte der Heilsgeſchichte, ſeien ſie nun mit Namen genannt wie Bethlehem, Nazareth, Golgatha, Jeruſalem, oder ſeien ſie nur generell bezeichnet wie Wüſte, Berg, Tempel. Die Abſicht der Schrift iſt eine bibliſch-theologiſche und richtet ſich auf die Frage der Beziehung der Offenbarung zum Raum. Sie tut es in feinſinniger und tiefdringender hiſtoriſcher Kritik und theologiſcher Reflexion."

Tübinger theologiſche Quartalſchrift, Jahrgang 136/1956

Willi Marxſen

Der Evangeliſt Markus

Studien zur Redaktionsgeſchichte des Evangeliums

Forſchungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Neue Folge, 49. Heft

1956. 151 Seiten, broſchiert 10,80 DM

„Der Verfaſſer unterſucht im Markusevangelium gerade die Stellen, die ſonſt in der Forſchung zu wenig behandelt werden: Rahmen und Redaktion und ſucht daraus ſeine Schlüſſe zu ziehen. Er geht davon aus, daß Markus ſeinen Stoff durch die Anordnung interpretiert. Sein wichtigſtes Ergebnis iſt: Das Markusevangelium iſt eine Predigt. Das Matthäusevangelium iſt eine Sammlung von Predigten; Lukas iſt der Hiſtoriker."

Lutheriſche Rundſchau, 1956/57

Hartwig Thyen

Der Stil der jüdiſch-helleniſtiſchen Homilie

Ein Rekonſtruktionsverſuch

Forſchungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Neue Folge, 47. Heft

1956. 130 Seiten, broſchiert 9,80 DM

„Dieſe aus der Schule Bultmanns hervorgegangene Diſſertation iſt eine ſehr ſaubere und methodiſch exakt ausgeführte formgeſchichtliche Unterſuchung. Anknüpfend an frühere Arbeiten ſeines Lehrers, unterſucht der Verfaſſer den Stil und formalen Aufbau der Synagogenpredigt im helleniſtiſchen Judentum. Von der helleniſtiſchen Synagoge iſt ein entſcheidender Einfluß auf den Apoſtel Paulus und die frühchriſtliche Predigt ausgegangen. Die Wurzel dieſer mitbeſtimmenden Elemente aufgezeigt zu haben, iſt das Verdienſt des überzeugend argumentierenden Verfaſſers."

Das Neueſte, Februar 1956

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN